ما شاء الله لا قوة الا بالله

حسب فرمایش حبر لوذعی بحر لمعی جناب مولانا الحاج المولوی حافظ محمد حسین سلمه ربه الغنی مجموعه رسائل چارگانه

باهتمام مرزا غفران محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان مغفور و تربیت با خدمت منظر محمد مصطفی خان

در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید ۱۲۸۴ه

ماشاء الله لا قوة الا بالله

بفضل و امانی نهان و آشکار مطابق فرمایش مولانا الحاج المولوی خادم حسین سلمه الله الغفار تحشیه جناب مستطاب

بالمطول
الزاهدة المتعلقة
الحواشی

باهتمام سراپا غفران محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان مغفور و تربیت یافته خدمت ... معظم محمد مصطفی خان ...

در سنه ۱۲۸۷ ه در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید

الخطبة في الحمد والنعت والمنقبة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شانه العميم احسانه الولي للخير والتوفيق المفيض للتصور والتصديق والصلوة والسلام على من كان صوادق التصديقات بطبائعها متوجهة الى حضرته لاقدس وحقائق التصورات بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فروحه المعلى مركز المعقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسه العليا منبع العقليات نظرياتها وفطرياتها وعلى آله الابرار واصحابه

قوله الحمد لله اللام للاستغراق او للجنس الاختصاص لا ثباتها

هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما
حررتها لبعض الاصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب

الخطبة في المنقبة ووجه التاليف للشرح

لاخيار عظماء مآنس القدس ورؤساء مجالس الانس
هداة مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين
اما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد
بن محمد اسلم الهروي صانهما الله عن شر كل غبي وغوي لما كان
مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية
ولطائف المآرب اليقينية وكانت الرسالة التي الفها
الحبر العلامة والنحرير الفهامة المؤيد بتاييد السماوي
قطب الملة والدين الرازي في هذا المبحث الشريف والمطلب
المنيف مشتملة على امهاته ومحتوية على مهماته
فاردت شرح اسرارها وخفياتها وكشف استارها
وخبياتها قاصدا لاتباع المذهب الصحيح وان خالف المشهور
واخذا بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور
فها انا اشرع في المقصود مستفيضا من ولي الخير والجود

اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم التجددي الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور

قوله اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ اقول

كأن المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه بعد

تحقق الموصوف وهو ليس الا العلم الحصولي والعلم

الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة

العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده

ليس كذلك وفيه اشارة الى ان للمدرك في العلم الحضوري

اي في قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور

العلم الحصولي الذي هو مقسم التصور والتصديق

لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث

اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة

مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع

صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه

ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها

كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها اخص منها

الحواشي المتعلقة بالصفحة الخامسة

قوله علمه آه

أي قسم أولي فلا يرد أن العلم المتعلق بالعلة ذو أفراد فيصدق عليه أنه التعريف فلا يكون خارجا عن المقسم ويلزم عدم الانحصار وذلك لأنه ليس بقسم أولي من العلم بل من أقسام الحضوري

قوله علم يتحقق آه

هذا كلام في العبارة وهو أن المعروف بعلم المتجرد صفة الحضوري

تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بالعلم

مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم بالذات

والاتحاد

قوله إما أن يكون

قوله بعد تحقق آه

قوله

مولانا محمد عبد الحليم

قوله

محمد ظهور الله

الحواشی المتعلقة بالصفحة المستمرة بهندسة

فلنا ان المراد بكون كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ان يكون نحو

تحقق كل فرد منه بعد تحقق ذاته بالذات سواء كان بعد تحققه بالزمان ايضا او لا بخلاف العلم الحضوري فانه لا يلزم ان يكون صفة للعالم حتى يجب تأخره عنه بل قد يكون عينه فلا تأخر عنه اصلا كعلمنا بانفسنا وقد يكون صفة فيتأخر كعلم الصورة العينية ١٢ اعجاز

٦ قوله والعلم الحضوري جواب سوال مقدر تقريره ان بعض افراد العلم الحضوري كالعلم

لان بعض افراده كعلم الباري تعالى لا يصدق عليه تحقق بعد تحقق الموصوف عين الموصوف الصادق على الحضوري انه تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف عبارة عما تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فخرج العلم الحضوري عن حد الحصولي بقوله كل فرد الخ فاستقام الحصر فتشكر ١٢ المداد

١٠ قوله وفيه اشارة الخ دفع دخل مقدر تقريره ان الانتقال

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المستة
بهندسلة

قوله التوصيف المعارف ينبغي ان لا يستعمل الا في التوضيح لان المعارف وضعت لشيء معين يكون معهودا في ذهن المتكلم وهو لا يحتمل الشركة الكثيرة فلا يحتاج الى قيد تخصيص اذ القيد المخصص لا يكون الا فيما له عموم وشمول الا انه قد يكون ما سواه من الالفاظ مبهما محتملا للاشياء الكثيرة عند المخاطب فيحتاج المعارف الى ان يذكر صفة ليعرف احتمال الشيء عند المخاطب فيكون [illegible]

والاولى ان يقول او التصور لانه ينقسم الى التصور والتصديق اصلا والثاني يوجب تخصيص المقسم مرتين مرة بالحادث ومرة بالحصولي من غير ضرورة وهو غير جائز والوجه الثاني ما ابيته المحشي هو انه مع ان النحو وصاحبان [illegible] يقول العلم الذي لا يكفي فيه مجرد الحصول وتقع في كلامه صفة لقوله العلم المتجدد وقد تفرق علم المعاني الذي يبحث فيه عن خواص التركيب [illegible]

صورة المخصوص اعني الغرض التخصيص فقط وان كان الغرض مساويا وكذا اذا كان الموصوف في التركيب التوصيفي معرفة فهو موضوع لان يستعمل في صورة المساواة اعني الغرض التوضيح فقط وان كان مفهومه عاما وانما قلنا في اصل الوضع لان اوصاف النكرات قد [illegible] كذا اوصاف المعارف قد تجيء لغير التخصيصات والتوضيحات [illegible]

ولعلمي كيف يكون المساواة بينهما في الصدق فان الصفة قد تكون مساوية لموصوفها في الصدق النسبة كما في قولنا الانسان الضاحك فان الضاحك صفة مساوية لموصوفها اعني الانسان في الصدق ويسمى هذه الصفة صفة كاشفة وقد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان الابيض فان الابيض ليس مساويا للحيوان في الصدق ولا اعم منه مطلقا حتى يحصل التساوي يعني [في] الصدق

قد يكون حاضرا عند المبصر فلا ابصار مثلا علم حصولي لا حضوري

كما ذهب اليه صاحب الاشراق ويمكن ان يقال في هذا المقام العلم

الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل

في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها وما

هو الا العلم الحصولي اعلم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين

الصورة الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي

في درة التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق

لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة

التي بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله

لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة

او بالنسبة الى المدرك فلا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب

في قوله بسبب ذلك اما العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عنا فلا زم حصول

المعنى الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف واطلاق العلم

الحصولي على هذين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف

الدليل على ان المقسم هو العلم الحصولي

غفر له الله الغفار القيوم

المدرك وهذه الكيفية تحقق بعد حصول الصورة ... فالمحققون ذهبوا الى ان العلم هو حصول الصورة والمتاخرون ذهبوا الى ان المبدأ الانكشاف الصورة

الحواشي
المتعلقة بالصفحة السادسة
عشرة

9

هي بحسب انكشاف الصورة لدى النفس صار احد معنى العلم الصورة والآخر حصولها فان ...

الحواشي المتعلقة بالصفحة ستة بهندسة

ارتضا عليخان رحمه الله المنان

قوله لا يلزم من تعميم الحضور الخ ... دفع توهم عسى ان يتوهم انه اذا اريد بالحضور مطلق الحضور فالمراد بالغيبة ...

على المثل وهو المطلوب لاصل حجة ينتفي بانتفاء فرد ما فينطبق المثال
مطلق الحضور يتحقق بتحقق فرد ما
يتحقق بعض الافراد لان مطلق الشيء
المطلق تحقق جميع افراده بل يكفي
فيه ايضا باعتبار فرد ولا يجب
عند الحق فمطلق الحضور يتحقق
عند المدرك لكن جزئية الحضور موجود
المدرك كما ان لم يوجد فيه الحضور
المطلق وهو الحضور عند
فرد آخر من

... فينبغي ان يكون علم الصورة علمها بعينها ...

... حضوري كما لا يخفى ...

... المحصور كما في الادراك ... بحصول صورة ولا يكون ...

قوله الاول علم بالمعنى ...

والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومن الافاضل من ذهب
الى انه هو المعنى الثاني اقول على هذا التقدير يلزم ان يكون بين التصور
والتصديق اتحاد نوعي وهو خلاف التحقيق كما سيأتي ان شاء الله تعالى
لان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة
وافراده افراد حصصية كما تقرر في موضعه ثم بعضهم خصص
مورد القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم
الحصولي على هذا التقدير ايضا لازم

عند البعض تخصيص مورد القسمة بالعلم الحادث

لا يخفى على المتأمل ان خصوصية الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية
انما هي بالتنوع او الاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا
سواء كان التقييد بالقيد الجزئي كوجود زيد او الكلي كالوجود الخارجي فبين
الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين
والفرد الاخر من الوجود الاخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق
في الاخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لانا نقول تلك
اللوازم مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري

الحواشي المتعلقة بالصفحة السادسة عشر بهندسة الرسالة

[illegible]

عه قوله وليابه أي في فن الأمور العامة في موقعه مولوي عماد الدين ره بالكلية ١٢ أي العلامة التوري بعض الأفاضل إنهما متباينان بالنوع المذكور أن متحدان بالنوع فبطل الكلية متحدة بالنوع فالتصور والتصديق وقد تقرر أفراد حصصية وكل فرد حصصية لأفراد من الحصول

أي في فن الأمور العامة ... أن هذه المسألة يعني انحصار المعاني المصدرية كلها في الأفراد الحصصية مسلمة ههنا لأنها تقررت في فن الأمور العامة بالبرهان كما قال المحشي المدقق ره في حاشيته على شرح المواقف لإثبات حصصية الأفراد للوجود بالمعنى المصدري أن الوجود بالمعنى المصدري وكذا سائر المعاني المصدرية لا تتخصص إلا بالإضافات والتقييدات فحقيقته ليست إلا معروض حقائق أفراده

عه قوله إلا أن نقول الخ حاصله أن اللوازم كلها مستندة إلى الوجود بمعنى ما به الموجودية على اختلاف الملزومات فيلزم أن يكون الوجود الخارجي والذهني مختلفي الماهية وهو خلاف ما تقرر ١٢ مولوي محمد يسين رحمه رب العالمين

... الوجود المصدري الانتزاعي حتى أنه من اختلاف ... الوجودات المصدرية الانتزاعية مولانا ... فيض العليم

... فرض صدقه على كثيرين كزيد أو لا يكون جزئيا بل يكون كليا يجوز العقل فرض صدقه على كثيرين في الخارج أعم من أن يكون التوصيفية بحيث الكلي عن التقييد نحو هذا القيام أو بتقدير عليه نحو القيام بالعصا فهذا هو الحصة فلما اختص الوجود بهذا العنوان فتبين الوجود الخارجي والذهني اتحادا نوعيا وهما نوعان مندرجان تحت نوع واحد

[illegible]

عه قوله الأفراد حصصية الخ تحقيق المقام أن الحصة يطلق على المعنيين الأول أن يكون التقييد فيه داخلا والقيد خارجا وهذا المعنى إنما يعتبر في مقام تقسيم المقيد إلى الأقسام الأربعة وبيان تقابلها بأن المقيد ... وهو المطلوب ١٢ ح ل منظله

... متحدة الحقائق على ... فلزم أن يكونا أيضا متحدين نوعا

[illegible]

عه قوله ... في الدول البداهة واستدلوا على ذلك بوجه أخصرها أنه لو كانت المعاني المصدرية وغير الحصة كانت محمولة عليه بالمواطاة لا ذهنا والفردية واللازم باطل بالاستقراء الصحيح فالملزوم مثله وإذا ثبت انحصار المعاني المصدرية في الأفراد الحصصية فنقول إن التصور والتصديق اللذين هما ...

[illegible]

مولوي ... عه قوله ...

[illegible]

كعلم الباري تعالى

اذ العلم الحادث اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة

قوله كعلم الباري تعالى ولا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم

هذا تمهيد للايرادات الثلثة ومنشؤها اطلاق المص علم الباري تعالى من غير تقييد بعلمه بنفسه ١٢

فيلزم على تقدير كون علم الواجب علما حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم

هذا هو ايراد اول ١٢

واستكماله بالغير وزيادة صفة العلم عليه والتحقيق ان للعلم ثلثة معان الاول

هذا ايراد ثان ١٢ — هذا ايراد ثالث ١٢ — هذا تمهيد لدفع الايرادات الثلثة ١٢

المعنى المصدري والثاني مبدأ الانكشاف والثالث الحاضر عند الذات المدركة

الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن ١٢

اما الاول فهو امر اضافي انتزاعي واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات

لا يصلح للاتحاد مع شيء من العالم والمعلوم ١٢ اي علم الممكنات — المضاف محذوف اي المعنى

واما الثالث فهو في العلم الحضوري عين المعلوم

هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب

اي انتهى انه عدم علم الباري تعالى قبل وجود المعلوم واردة على هذا التقدير فقط واما الاستحالتان الاخيرتان فمع ارد تان على كل تقدير كما لا يخفى ١٢

المحققين القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه في ذلك الجانب كما هو

الزمان ١٢ — اي في جانب الماضي ١٢

مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزماني عندهم غائب في زمان وحاضر في زمان اخر ليس معدوما

محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وزمانه حاضر عنده تعالى وان كان غائبا عنا ومنه

بل هو غائب في زمان حاضر في زمان ١٢

تفسير العلم الحضوري بعين وجود الشخص المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود

وجود بمعنى الموجود واضافته من قبيل جرد قطيفة ١٢

الشخص المعلوم بل هو عين الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود الشخص المعلوم

الحواشي المتعلقة بالصفحة المسند سنة ٣ بهند سلة

١١ قوله غير واردة على تقدير قدمه الخ اعترض على هذه المنية محرز ان الدرك فى العموم مولانا بحر العلوم المغفور المرحوم بان التحقيق ان الاشكال غير ساقط على مذاق التفسير لان علمه تعالى فعلى متقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم فى مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم انفعاليا ولا يكون [illegible] ... ادام الله فيوضه علينا ١٢ مولوى عبد الحليم

١٢ قوله [illegible] ... للشخص المعلوم ... [illegible]

١٣ قوله لتعين وجود الشخص المعلوم الوجود بمعنى الموجود واضافته من قبيل ... تطلقه والمعنى يعين تشخص المعلوم الموجود ولا يذهب عليك ان من ... للمعلوم ... اضافة ... ان العلم الحضورى هو التشخص المعلوم الموجود ولا شبهة فى صحة ... ١٢ مولوى عبد الحق

[illegible] ... والعناية ... فاخلقها بالارادة ... ان مراد ... الانفعالية ... حسب [illegible]

٥ قوله واما الثالث يعنى ان الحاصر عند المدرك فى العلم الحضورى كما فى علمه تعالى بذاته وصفاته او علم الانسان بذاته وبالممكنات عين المعلوم عينية ذاتية واعتبارية فى المصداق ... فلا يكون العلم بالمعنى الثانى عينا للعلم بالمعنى الثالث فى الواجب مطلقا ١٢ مولوى ظهور الله مرحوم

٦ قوله [illegible] ... لا تحاد العلم والمعلوم فيه ... الحضورى ... من حيث هو ... الذهنية ... [illegible]

٧ قوله [illegible] ... في جانب الماضى ... العلم ... [illegible]

ان العلم والمعلوم فى الحضورى متحدان فتامل ١٢ مولوى محمد عبد الحليم ادام الله فيوضه العميم

وفي العلم الحضوري غيره وقد تحقق في الواجب تعالى جميع تلك المعاني لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني

وهو مبدأ الانكشاف جميع الأشياء عنده فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الأشياء فكما أن الصورة العلمية

منشأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء كان ذلك المدرك موجودا

أو معدوما فلنا هذا النحو من العلم للواجب تعالى منشأ لانكشاف جميع الأشياء عنده وجميع الأشياء

معلومة له سواء كانت تلك الأشياء معدومة أو موجودة وتمام القول فيه يقتضي بسطا في الكلام لا يسعه المقام

الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في العلم الحصولي أن في الأول اتحادا محضا وفي الثاني

اتحادا مع تغاير اعتباري كما سيجيء بيانه في حاشيته الحاشية ١٢ منه وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي والعلم الإجمالي والخلاق

للصور التفصيلية وليس معنى الإجمال ههنا ما يقال في الحد المحدود من كون الصورة الواحدة محللة إلى صور متعددة ولا ما يقال

في غير ذلك أي عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل أن يكون بينك وبين طرف مناظرة فإذا تكلم

بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء وإلى هذا أشار الشيخ الفناري قدس سره في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته

وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه لكثرة بعد ذاته فهو متحد بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في حد ذاته فلا يرد في هذا المقام أنه يلزم على

ما ذكر تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم فإنه يحتاج إلى تجريد تام للذهن ١٢ منه

اعلم أن العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما أوجد في الخارج ومراتبه أربع أحدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل

الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما يكون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس

عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء واللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والإثبات

في الشريعة وبالقوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي القوة المنطبعة في الأجسام العلوية فهذه القوى مع

ما فيها من النقوش المنطبعة حاضرة عنده تعالى ورابعها أسماء الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى ١٢ منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة المرتسمة عندها

لما كان يعني انه تعالى هو خلاق للصور التفصيلية الحاصلة عنده تعالى وهي المعلومات فقد اعلم انه هو عليم بكون خلاقا للصور التفصيلية بما الاشياء المفصلة سواء كانت ذهنية او خارجية وقد يسمى هذا العلم مبدأ العلم التفصيلي وهو علمه تعالى بالممكنات اجمالا ... فهذا العلم حيث تعالى هو تعالى مبدأ لعلمه التفصيلي فصار علمه الاجمالي ايضا كذلك ...

... في ذاته تعالى وقيل ان تلك الصور امور ممكنة متغايرة لذاته سبحانه صادرة عنه ... الواجب بالممكن محال ... المعتزلة الى ثبوت المعدومات قبل وجودها ثبوتا خارجيا بناء على ان الثابت عندهم اعم من الموجود وهو باطل بالضرورة لان الوجود مرادف للثبوت وكذا العدم للنفي ولا واسطة بينهما وذهبت الاشاعرة الى ان العلم صفة بسيطة قائمة بذاته سبحانه ذات تعلق بالمعلومات ويلزم على مذهبهم تعلق الاضافة ...

... ان العلم والمعلوم في الحصول ... متحدان ... قال المحقق ان العلم الحصولي ...

الحواشي المتعلقة بالصفحة المرسلة بهندسة ١٥

حاصل الدفع ان للاجمال معنى آخر اصلا لیتحمل ان صور متعددة فلا یصح اطلاق الاجمال علیه وهو انه حقیقة واحدة لیندرج عنها تفصیل الموجودات کالعقل البسیط یکون علة لتفصیل المعقولات کما یکون بینک وبین من یناظرک مناظرة فاذا تکلم المناظر بکلام کثیر وسمعته تحصل بذلک جوابه من غیر تفصیل ثم تفصله [illegible]

ای التفصیل ... [illegible] ان الاجمال فی الصور والحدود ... [illegible] بهذا المعنی الا ان یجعل ... [illegible] الحقیقة التفصیلیة ... [illegible] فیلزم حینئذ تفسیر احد المتباینین بالآخر وحمله علیه وهو باطل فالحق عندی ان فی بعض النسخ بالواو وجد الضمیر بان یجعل هذا المعنی ثانیا فیظهر ان یکون المنفی معانی ثلاثة والمثبت رابعها ولکن یجوح انه کان حق العبارة ان یدخل لا المزیدة للتاکید علی قوله وان یکون الخ بان یقال

ولا ان یکون الصورة الواحدة الی آخره کما قال فی المعنی الثالث اللهم الا ان یقال انه ترک لفظ لا ههنا لعدم الحاجة الشدیدة الیه وادخل فی المعنی الثالث للتنبیه علی انه یجوز ادخال کلمة لا لتاکید النفی ایضا وحاصله

٩ قوله والی هذا اشارة یعنی ما قال القاری اشارة الی هذا العلم الاجمالی وخلاقیته ... [illegible] ان ینقل الکلام ... [illegible]

مرتبة الذات جل الله تعالی عالم بالعلم الاجمالی فیظهر ان الاجمال فی الحقیقة تفصیل لا یعزب عنه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء ویعلم بذاته کل ما سواه فذاته علم ومعلوم وعالم واطلاق الاجمال علیه بمعنی انه امر واحد مصدر للکل والعلم التفصیلی الذی هو غیره فهو بمعنی آخر ملخص الحواشی

١١ قوله تامل فانه محتاج الی التجرید ... [illegible]

... العلم التفصیلی الواجب تعالی هو المعنی الثالث من المعانی المذکورة وهو عین المعلوم بلا تغایر اصلا والمعلوم عین ما اوجده الباری تعالی فی الخارج

... [illegible] حرره مولوی [illegible]

١٢ قوله ... [illegible]

١٠ قوله ... [illegible]

... الا ان وجودها هو منافی نفسها هو وجودها للواجب تعالی وتقدس کما ان وجود العرض فی نفسه هو وجوده لمحله الا ان العرض ...

[illegible]

وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا اولا لزم حضور العالم في التصور والتصديق اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل

قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا اه قال الشيخ في التعليقات في بيان ذلك ان الاشياء اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقات وجودها لها فلذلك تدرك ذواتها والنفس لها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها فهي القوة الباصرة فلذلك لا تدرك ذواتها وليس كذلك النفس وقد زاد عليه في موضع آخر وقال ان وجدت اثرا من ذاتي في ذاتي لكنت ادركت ذاتي كما ادركت شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه في ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي لان الاسباب وجودي لي واذا كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اقول حاصله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة فالمجردات لما كان وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا بذواتها فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة ومما ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول هنا تغاير لا حقيقة ولا اعتبارا لان ههنا حيثية تقييدية موجبة للتكثر ومن ذهب الى ذلك فقد اخطأ كيف والذات المأخوذة مع الحيثية امر اعتباري يعتبرها العقل

قوله ما قال اولا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قاله ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا علم

الحواشي المتعلقة بالصفحة الهندسية بهندشاة

قوله فذلك المشار اليه لذلك مجموع الامرين اي كون العقول العالية مفارقات وكون وجودها لما اما الثاني فظاهر من سياق كلامه لاحاجة الى التجشم والاستدلال واما الاول فلانه تقرر في مقره ان الحكم اذا كان مبنيا على مشتق فيكون ما ماخذ الاشتقاق علة للحكم كما في قوله عليه السلام البخيل بعيد من الجنة فالحكم بعد البخيل عن الجنة دال على ان علته هو الماخذ اي البخل فكذا ههنا الاتي اي الحكم على التعارفات التي في كلام الشيخ لما حكم بانها مدركات واتيانها فدل ان العلة المتعارفات بانها مدركات لما انها مجردات الي المتعارفات وجه التعارفات علة لان بالتعارفات علة فعلى ان الادراك للمتعارفات من انها البتة فيكون العلة فعلى المتعارفات

قوله ذوات الالات واتناولها بل اوصل ان الالات التي في جسمية الى اجسام قوى فوقه والى مصوت الحيوان جسمانية اي قوى الالات ووسائطها في ذلك الجسد وتكون الالات اسباب ادراكات لعلم النفس بالاشياء واسباب وجودها وتكملها الجملة اوبالجملة فليس بتمام كمال من عالم المبدأ الفياض بل الذوات الكمالات يحصل لها اذا وجودها ذوات الات بل الكمالات بين الكمالات فليس اي الاستكمال بغيرها ووجودها للالات يعني نفس الات غرضا بان يحصل بسببه كمال من الكمالات للنفس وتكون هي وسائط لذلك الكمال فهي كالخوادم للنفس

محمد عبد الحليم مولانا الكريم بفيضه العميم مد ظله

قوله وهي القوة الباصرة الظاهر بحسب ثابت الضعف

ان يعود الى العين والغرض من هذا الكلام دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص فهو ليس بحاسة وانما هي حقيقة فكيف يستقيم مثالا للالات الجسدانية وحاصل الدفع انه ليس المراد ههنا من العين هو الجرم المخصوص اذ لا دخل لذلك الجرم في الادراك لانه ليس مدركا بذاته ولا آلة للادراك بل المراد الباصرة القوة الباصرة التي هي النفس والامر بعضي الالات الخمس على العين حمل القوة الباصرة حتى يكون علاقة الجرم المخصوص في متعلقة القوة ما هو الثابت في الموجود في تجويف العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تتفرقان الى العينين

قوله مولوي محمد ...

قوله فلذلك لا ...

قوله ...

حواشي المتعلقة بالصفحة المستنبطة بهذه الشكل

٢٠

ولو كانت هذه الحيثية الاعتبارية داخلة في المحيث يكون المحيث امرا اعتباريا لان الحيثية الاعتبارية جزء له واعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية الكل فكان العلم بالمحيث علما حصوليا لان هذا المعنى انما يكون عند حصول الحيثية الانتزاعية في الذهن مع ان المحشي صرح بان العلم الحصولي هو الشيء من حيث العوارض الذهنية ...

قوله المتعقل ... فثبت الفرق بين كلاميه بلا تعسف

... وحاصل الدفع انه ليس التغاير ههنا في المصداق لا حقيقة ولا اعتبارا فان هذه الحيثية ليست حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي التي تتغير بتغيرها المصداق فان كانت معتبرة في العنوان بان تكون داخلة في قوامه وحقيقته حتى يكون التغاير بالذات وان كانت في العنوان دون المعنون فتغاير بالاعتبار لان مصداق العالم ...

والثالث ... والمصداق واما اعتبارا فقط ...

... تقيده لان ... على المحيث على ... زيدا والحكم ههنا على ذلك المحيث فقط لا على المجموع ...

والعلم المتعلق بها علم حصولي فتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام

توضيحه ان الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج وهذا ظاهر فيكون العلم بتلك

اى بان يكون الحيثية جزأ وحصل مجموع من الذات والحيثية ١٢ — اى غير المادة ١٢

الذات المجردة علما حصوليا اذ حينئذ العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية فان قلت العاقل

اى حين اذ ثبت ان الذات الحيثية امر اعتبارى موجود فى الذهن ١٢

هو الهوية المجردة الحاضرة عندها الهوية المجردة والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو

بوجه ما قلت هب ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية

اى بحسب الاعتبار ١٢ — ظرف من العزل العزل بالفتح بيكار كردن وجدا كردن كذا فى الصراح ١٢

المجردة من غير ان يؤخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا هو بعينه ما يقال له المعقول وان الامر فيما نحن فيه ليس كما

اى فى علم المجردات والنفس بانفسها ١٢

في المعالج والمعالج حيث يؤخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاصل

بالكسر — بالفتح ١٢ — اى ما به الفعل ١٢ — اى ما به الانفعال ١٢

عند الذات المجردة ههنا امر واحد ليس بينها تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها

والنفس بانفسها — اى فى علم المجردات — وهو الذات المجردة عن الحيثيات والاعتبارات ١٢ — بيان لمنشاء غلط المتوهم بالتغاير بين العاقل والمعقول ١٢

عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في نفيه وبتحقيقنا هذا

يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا واتحادهما فيه ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه الماهية من حيث

اى سواء كان المعلوم الذات والصفات او المعلول للعالم متحدان من غير تغاير اصلا ١٢

انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم في الحصولي مجموع العارض

هو الفاضل مرزاجان الباغنوى الشيرازى ١٢

والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط فليس بشيء كما سينكشف لك غطاؤه ان شاء الله تعالى وبهذا التحقيق يظهر ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس

اى الماثبت ان علم الذات باعتبار الحيثية علم حصولى

بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية وبه يظهر ان

اى التى اخذ فى مفهومها السلب ١٢

عينية صفات الواجب تعالى معناه هنا الاتحاد المحض وان الحيثية في قولهم ذاته تعالى من حيث انها سبب الانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ الآثار

هذا عطف على قوله ان معنى عينية صفات الواجب الخ ١٢

قدرة هي الحيثية المتأخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة على صدقهما حتى يثبت الكثرة فيه بوجه ما

هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك المنعام ١٢ منه

شرح قاضي ... قوله فتأمل

الحواشي المتعلقة بالصفحة المرسومة بهندسة ٢١

قوله ... ان العلم والمعلوم متحدان في الحضوري مطلقا واما اتحاد العالم ... فليس ... لان العلم ... الحضوري الا ان العلم الحضوري مع ان للباري سبحانه حضوري ... العالم ... والاشياء ... قلت ... كانت الثلثة متحدة ...

في الجواب عما اورد من انه اذا تعلق التصور متعلق التصديق او التصديق نفسه فيلزم الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا بناء على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا في الحصول مع انهما متخالفان بالاختلاف النوعي بينهما وحاصل الجواب ان العلم هو الشيء ... مع العوارض الذهنية والمعلوم هو الشيء فقط فيكون بينهما تغاير ذاتي لضرورة المغايرة بين الكل ...

علم الباري الاجمالي ... كما مر والقوم قالوا بالاتحاد بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي ايضا فاي فرق بينهما فدفعه بهذا القول وحاصله ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري ليس كاتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي واستدل على هذه الدعوى باتم ... بقوله حيث كان ... الحصولي وان كان بين العلم والمعلوم اتحاد

والنفس والبدن والنفس متغايران لان البدن مادي والنفس مجرد فبينهما تغاير حقيقي لا اعتباري فكيف يصح ان يقال ان بين مصداقي المعالج والمعالج تغايرا باعتبار حيثية القوة الفعلية في احدهما والقوة الانفعالية في الآخر ... الاندفاع ظاهر من تقرير المراد فتفكر كذا افاده الاستاذ ...

قوله ... ملخص تسليم هذا النحو من التغاير وبيان المقصود من القول الممنوع ... هذا التغاير وتقريره انه ... سلمنا ان التغاير ... والمعقول ... لكن هذا التغاير بمعزل عن ... مقصودنا ...

[illegible]

٢٣

الحواشي المتعلقة بالصفحة الهندسة

فزورة بطلان التركيب الحقيقي من مقولات متباينة ١٢ انما يكون من اعتبار

قوله غطاء وهو غطاء كالساتر يعني المراد وجهها من النقاب والمراد ارتفاع النقاب والانكشاف ما تحت الانكشاف نقل لنقاب على قياس ما قال الله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ١٢ عماد

قوله

كائنة عند النفس فيكون علم النفس بها حضوريا فيكون التعقل بمعنى الحاضر عند المدرك والمعقول بمنزلة تحت ويبين ان من الصفات الاعم مشتملا على الصفات الثبوتية من الصفات السلبية التي اخذت في مفهومها الاضافة مثل انها ليست الاضافة ومن الصفات الاضافية

لكن لا تعلق بالبدن فانه صفة للنفس بالقياس الى البدن لان الصفات السلبية والاضافية ليست بحاضرة عند الموصوف وهي النفس فانها لكونها من الامور الاعتبارية الانتزاعية لا انضمام لها مع الموصوف فلا يكون علم النفس لها حضوريا فليس

الوجود لما الا بعد انتزاع العقل لها وبعد الانتزاع يحصل صورها في العقل فلا يكون علمها الا حصوليا بحصول صورها في العقل ١٢

قوله يظهره والمعنى يحصل في المضاف هو الوجه اي يظهر وجه عينية صفات الواجب والمعنى على حاله بدون حذف المضاف فيكون حاصله انه يظهر بطلان الحيثية التقييدية

خالق العباد

حرره محمد الهداد عفا عنه

والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذلك

قوله والتصديق يستدعي الخ لا يقال التصديق هو ادراك
وقوع النسبة ولا شك ان وقوع النسبة من الصور الذهنية
لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم
حضوري والا لزم اجتماع المثلين بل الامثال لانا نقول العلم المتعلق
بالصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية ومكتنفة بالعوارض
الذهنية علم حضوري واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر
عن تلك الحيثية فعلم حصولي والتصديق على تقدير كونه علما
ومتعلقا بالنسبة من هذا القبيل وبهذا احصر الفرق بين التصديق
وبين الجزء الاخير من القضية عند الاوائل وبينه وبين القضية عند الامام
لما وقع في الحواشي الشريفية على شرح الشمسية ان القضية المعقولة
هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع
النسبة اولا وقوعها فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن تسمى قضية والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاوائل

تتمة

الدليل على كون المقسم علما حصوليا

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة

فان الادراک لیس الا ما ہو منشأ الانکشاف والامتیاز للذہن فی الاذعان والاعتقاد کشف تام عند المعتقد **وثانیہا** انہم اختلفوا فی متعلق التصدیق فقال المحشی المحقق فی ہذہ الحاشیۃ ان التصدیق والادراک متعلق بالموضوع والمحمول حال کون النسبۃ ملحوظۃ بالنسبۃ فان النسبۃ ... غیر مستقل ... [illegible]

لا ان التصدیق علی ما ہو الاعتقاد ... لا یکون قسما من العلم ... اثبات حضوریۃ التصدیق من قبیل الادراک ... وکذا لو کان التصدیق ... متعلقا بالموضوع والمحمول ... [illegible] لو کان التصدیق من قبیل العلم ومتعلقا بوقوع النسبۃ کما ہو خلاف تحقیق المحشی المحقق فتوجہت المعارضۃ فدفع بقولہ والتصدیق ...

۷ قولہ من ہذا القبیل ای من قبیل العلم المتعلق بنفس الطبیعۃ التی فی صورۃ النسبۃ فیکون حصولیا من قبیل العلم المتعلق ...

۶ قولہ لہذا کای بتصور ان ما ہو حاصل فی الذہن لہ اعتباران احدہما انہ یوخذ من حیث ہو ہو مع قطع النظر عن الاکتنافات بالعوارض الذہنیۃ وبہذہ المرتبۃ المعلوم وعلمہ حصولی وثانیہما ان یوخذ من حیث الاکتنافات المذکورۃ وبہذہ المرتبۃ العلم وعلمہ حضوری ۱۲ حتی یکون حضوریا ۱۲

۸ قولہ لہذا ... الفرق ... [illegible]

۹ قولہ ... ان القضیۃ ... [illegible]

بین مفہوم الموضوع والمحمول العقلی المرکب ... النسبۃ اذا اخذ من حیث ہو ہو مع قطع النظر عن الاکتنافات بالعوارض الذہنیۃ والحصول فی الذہن یسمی قضیۃ معقولۃ واذا اخذ من حیث تلک الحیثیۃ فہو تصدیق ۱۲

۱۱ قولہ ان القضیۃ اہ ہذا بیان الفرق بین القضیۃ المعقولۃ والتصدیق وتوضیحہ ان القضیۃ المعقولۃ لیست ...

... فازاح المحشی ہذا الاشتباہ باثبات الفرق بین الشئ من حیث ہو ہو والشئ من حیث العوارض الذہنیۃ وتقریر الازاحۃ ان المفہوم العقلی المرکب بین الموضوع والمحمول والنسبۃ ...

المراد من القضیۃ ہہنا القضیۃ المعقولۃ التی ہی عبارۃ عن المفہوم العقلی المرکب من مفہومات ...

۱۰ قولہ ... بین القضیۃ ... والتصدیق وبین القضیۃ ... فی مرتبۃ العلم ... الذہنیۃ ... اخذ من حیث انہ ... معقولۃ ...

عند الحکماء فالتصدیق لیس عبارۃ الا عن الجازم ...

فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة اولا وقوعها ليس كما ينبغي فتأمل

وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست بقضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي وان اراد ان العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق فعلى تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا هو الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شيء اخر هو ان المراد بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب منها وفي قوله العلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب من هذه العلوم فالتصديق عنده علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط ١٢ منه

الايراد على السيد الشريف بعدم تفرقة بين التصديق والجزء الاخير من القضية

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة

قوله اللهم الا ان يقال الخ يعني ان الحيثية التعليلية ما يكون علة للشيء ولا يتصور علية حصول المفهومات في الذهن لكونها تصديقية ولعله اشار بالتامل الى هذا الوجه ١٢ ملخص

قوله اللهم الا ان يقال الخ هذا جواب عن الايراد الثاني من قبل السيد الشريف باختيار ان الضمير في قوله والعلم يرجع الى نفس المفهومات من حيث هي مع قطع اللحاظ عن حيثية حصولها في الذهن

قوله علم واحد عرض

مولوي عماد الدين

قوله ثم في كلام

قوله اللهم

قوله اقول

قوله علم واحد غير مركب

الحواشي المتعلقة بالصفحة الهندسة ٢٩

الثاني وما اوهمه لما كان النفس
الملاحظة تصور فادرة على ادراك
امور غير متناهية
على سبيل البدلية في كل آن مثلا
في هذا الآن تقدر على ادراك
زيد وان بدل هذا بعمرو فتقدر
على ادراكه وان بدل عمرو ببكر
فتقدر على ادراكه ايضا وهكذا الى الامور
غير متناهية فيكون الادراكات
غير متناهية والادراك عبارة
عن زوال صفة فيكون بازاء
كل ادراك صفة زائلة فلا دركنا
زيدا في آن فزال الامر الذي
يكون زواله مناسبا لادراكنا

عبارة عن زوال الزائل وعن
العلم كلية اعم من ان يكون العلم
نفس الزائل من حيث انه زائل

قوله فعلى الاول لا بد ان يكون
آخر وقد زال هو عند ادراك
زيد
الادراك الذي كان فينا قبل علم زيد
وهو ادراك عمرو مثلا امرا وجوديا
اي عبارة عن وجود شيء لا زواله
لكن كذلك لكان عبارة عن عدم
الشيء وهذا العلم ازالته وانتفاؤه فيكون
الامر العدمي انتفاء الامر العدمي كذا
ليس بشيء والعدمي لا يكون
انتفاء بالبيس
فيبطل كونه...
فصار وجوديا...
ان في الادراك وجود الشيء
وعلى الثاني
وهو المطلوب
...
الادراك...
فيلزم...
من الصفات...

قبل تحقق...
يكون الا...
...
اصل الادراك...
قوله فعلم
فاما ان يكون الشيء عند العلم بالشيء
ادراك امر آخر اي علم لا امر آخر كما اذا علمنا
زيدا مثلا بان زال عنا شيء كان قبل
علمنا به هو علم عمرو اي كان فينا قبل
علم زيد علم عمرو فزال هو عند علم زيد
او يكون الزائل عند العلم صفة غير
الادراك يعني يكون فينا قبل ادراكنا
لزيد مثلا شيء ليس بادراك...

والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلابد ان يكون
بحصول صورها فينا اذ حالة العلم ان لم يحصل لنا ولا زال عنا امر فاستوى حال العلم وما قبله
وهو محال وان زال امر فالزائل عند العلم هذا غير الزائل عند العلم بذلك

قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة آه فان قلت قد وقع
عن كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا
والمراد منه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وهي اعم من ان يكون
غير المعلوم وهو في العلم الحصولي او عينه وهو في العلم الحضوري قلت من البين
ان الصورة الحاصلة من الشيء حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية مع المحكي عنه
محال والتغاير الاعتباري لا ينفع ههنا فتدبر فان الحق احق بالاتباع

قوله ان زال امر آه في المطارحات ان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء
ادراك امر اخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك
امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس لشيء وعلى الثاني
فللنفس ادراك امور لا ينتهي الى حد

وذلك لان التغاير المعتبر في العلم الحضوري ومعلومه هو التغاير المتاخر عن
صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
هو التغاير المتقدم على الصدق كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ١٢ منه

فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شيء آخر قال بعض المحققين الاولى في الشق الاول ان يقال فتنتهي الى ادراك وجودي فلا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون كل منها انتفاء ادراك آخر حاصل قبله

وهو مولانا جلال الدين الدواني اورده في شرح هياكل الانوار ۱۲ منه

قد نقل عنه في وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهرة البطلان على ان في هذا الطريق دقائق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق تحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس الا انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يكون مستلزما للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم واللا اعمى ونحوهما وان كان انتفاء لما ليس بشيء لكنه مستلزم لشيء مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت فظاهر ان ذلك ليس بظاهر البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي اختارها لا تفي بالمقصود لانها انما تدل على الايجاب الجزئي اي وجودية بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم الا ان يثبت توافق الادراكات في الوجودية والعدمية ۱۲ منه رحمه الله

الحواشي المتعلقة بالصفحة المستثناة بهند ٣٣

عه قوله وانت تعلم انه هذا دفع للمنع الوارد على المقدمة الاخيرة في الدليل السابق الذي هو لصاحب المطارحات ثم اثبات المقدمة الممنوعة وهو قوله الا ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء والغرض من هذا الاثبات اخراج المقدمة الممنوعة من حيز البطلان ثم اعلم اولا ان قوله على وجه لا يكون مستلزما لوجود متعلق بقوله انتفاء

عه قوله فيكون انتفاء الحصول العدمي ...

المحشي عن هذا الايراد فهو الفهم مشترك بينهما فكما يدفع الايراد عن دليل بعض المحققين كذلك يدفع عن دليل صاحب المطارحات ايضا اجيب عنه بان طريقة صاحب المطارحات تدل على الايجاب الكلي اي كون جميع الادراكات وجودية كما مر توضيحه فنذكره على انا لو سلمنا انه لا يثبت بدليل صاحب المطارحات وجودية جميع الادراكات فنقول ليس غرض

... بعض المحققين لا نفي بالمقصود ولا يحصل منها المدعى لان تلك الطريقة انما تدل على الايجاب الجزئي اي ان بعض الادراكات وجودي لا انما يثبت منها وجودية الادراك الاخر الذي ينتهي اليه سلسلة الادراكات الاخر فلا يثبت وجودية ما سواه والمقصود اثبات وجودية الكلي اي ان كل الادراكات ...

عه قوله ... مولوي عبد الحكيم ...

[illegible]

الحواشی المتعلقة بالصفحة المهندسة بهندسة ٣٣

قوله

واجاب عنه المحقق

اقول قد عرفت

حاشیة

قوله

قوله والازم

قوله

فيه

اعترض عليه

بل نقول

اقول فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ان يكون ادراكات غير متناهية

بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير كل ادراك عين زوال

للادراك السابق عليه فيكون جميع تلك الادراكات منتفيا فالاولى

في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق

الادراك اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليس الا اعدام الادراكات

فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفيا لانا نقول الادراك

على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء محضا بل يكون انتفاء ثابتا ضرورة

ان الادراك صفة قائمة بالمدرك واللازم على تقدير كون كل ادراك

زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة لا

الانتفاءات الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة هذا

ويمكن الجواب عنه بان المقصود ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية

بل لزوم تعاقبها ولا شك انه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا للادراك

السابق عليه يلزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب

اذ زوال الشيء ليس الا عدم اللاحق المتاخر عن تحققه ثم قال هذا المحقق

ان كان الادراك انتفاء لادراك آخر حاصل قبله فالادراك الذي يعقبه

ان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه

بمرتبتين الذي كان هذا الادراك انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم

تحقق ذلك الشيء فتحقق الادراك المنتفي فيستلزم الادراك

الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم كل ادراك

المفروض الاول وهو ادراك زيد يكون مستلزما للادراك الثالث وهو ادراك خالد لكون ادراك خالد انتفاء بالنسبة الى ادراك زيد

للادراك السابق عليه بالمراتب الشفع اعني الواقع في المراتب الوتر مثلا

ما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه

حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا النقد تحقق الادراكات المنتفية اعني الادراكات التي

اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن زوال الادراك السابق وانتفائه ١٢

انتفت بهوياتها اولا وهو محال اذ هو اعادة للمعدوم بهوياتها ويفهم منه ايضا انه على

اي ما ذكره المحقق الدواني ١٢ — اي بتشخصاتها ١٢

هذا النقد اذا الحق بتلك الادراكات ادراكات اخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف

اي على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر حاصل قبله ١٢

وينتفي ما هو متحقق ثم اذا الحق بتلك الادراكات ادراك اخر يلزم انقلابها كذلك

ومدار كلامه على لزوم تحقق الادراكات المنتفية وايرادنا على ما بيناه انما يتوجه عليه ١٢ منه

٣٥

الحواشي المتعلقة بالصفحة المسطرة ٣٤ بهندسة

قوله فالادراك الذي يعقبه الخ يعني اذا ادركنا زيدا فينتفي هذا الادراك بعد حصول الادراك الذي يعقبه اي عمرو فالادراك يعقبه الانتفاء اي حال الانتفاء على قبل ادراك زيد فالادراك هذا الادراك وهو ادراك عمرو فهو ان كان انتفاء الادراك السابق عليه يعني يكون ادراك عمرو مثلا انتفاء السابقة وهو ادراك خالد كان ادراك زيد انتفاء الانتفاء للادراك السابق عليه مرتبتين وهو ادراك خالد لانه

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٣٧ سنه

قوله فان العلوم
والتعقل باثره ان كان كل لاحق
بازاء السابق الا انه يجوز ان يكون
السابق متعلقا بالامور واللاحق
ادراكا لشيء واحد بعينه
ادراك عبارة عن زوال الادراك
للادراك الاول لكان كل لاحق
اجتماع السوابق بالاجتماع
كل لاحق سابقا وان اللاحقة بعده
المساواة او زيادة والسابقة

قوله مع ان تزايد العلوم
الانتقال لكانا فيهما بان يحصل في الزمان
اللاحق ملكة يقتدر بها على تحصيل
الادراكات زائدة على الادراكات الحاصلة
في الزمان السابق كما اذا حصلت
في السابق عشرة من المسائل
مثلا فيحصل في الزمان اللاحق ملكة
يكون قادرا بها على تحصيل الزائد منها
كما في سن الكهولة ١٢

قوله ارتضاع
قوله ايضا يلزم الخ هذا دليل
آخر على ابطال كون الادراك عبارة
عن زوال الادراك السابق يعني
انه يلزم على هذا

اي الماضي على الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي الحال
الادراكات الحاصلة في الزمان السابق
الادراكات السابقة فيلزم زيادة
اللاحقة بجميعها بازاء بعض من
اللاحق اي الحال فيكون الادراكات
من الادراكات الثابتة في الزمان
الزمان السابق اي الماضي ادراك
بازاء كل من الادراكات الحاصلة في
الزمان السابق اي الماضي ولا يكون
من الادراكات الحاصلة في
اي الحال ادراك

وجه بطلان اللازم فيه الخ
مع ان تزايد العلوم الخ
ان العلوم تتزايد وانه
المقرر بل على خلافه
من زيادة الادراكات
او تساويها مع الادراكات السابقة
فان هذا المقرر زيادة
في الادراكات الحاصلة

قوله توضيحه انه لو كان العلم عبارة
عن زوال الادراك السابق
ان يكون الادراكات الحاصلة
في الزمان السابق
في الزمان اللاحق اي في الزمان الحال

قوله ان الادراك
كان حدوثها في الزمان
اللاحق او في الزمان السابق
الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق
في الزمان السابق اي الزمان الماضي
واللازم باطل فالملزوم
على هذا التقدير اي على

الادراكات الحاصلة
اي الحال ادراك
الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان
الماضي والادراكات الحاصلة
في الزمان اللاحق اي الحال
الثابتة في الزمان اللاحق

التقدير اي على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال الادراك السابق اجتماع النقيضين فيهما تحقق الادراكات السابقة الغير المتناهية وعدم تحققها ١٢ حل مد ظله

وما بيسته باربع مراتب ودونه خامسة هكذا **اقول** قد عرفت ان الادراك

على تقدير انه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط

بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي كون الادراك صفة ما

بالمدرك والسلب البسيط ليس صفة لشيء والانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء

على هذا التقدير ادراك فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء الانتفاء الثابت

للشيء ولا شك انه حينئذ لا يستلزم تحقق الشيء بل هو اعم من تحقق

الشيء ومحض انتفائه لانه حينئذ يكون في قوة السالبة المعدولة

والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة

ثم **اقول** يلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه ان

يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدا او مساويا للادراكات

الحاصلة في الزمان اللاحق اذ على هذا التقدير ليس ادراك من الادراكات الحاصلة

في الزمان اللاحق الا وبازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان

السابق مع ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه وايضا يلزم

على هذا النقد باجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات
اي على تقدير كون العلم عبارة عن الازالة ۱۲ — هذا دليل للزوم اجتماع النقيضين ۱۲
غير متناهية كما ذكره في الشق الثاني وكان الادراك زوالا لصفة هو
ادراك اخر يلزم ان يتحقق فينا صفات غير متناهية هي ادراكات
حاصل قبله فيحكم مجموع الامرين يلزم الخ ۱۲
غير متناهية ولما كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم
ان لا يتحقق شيء منها والمصنف لم يردد الشيء الزائل بين الادراكات وصفة
غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان الامور الغير المتناهية بحسب ما
اسم ان ۱۲
في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية تلزم على تقدير ان يكون الادراك
خبر ان ۱۲
زوال الامر سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة **قوله** ولا لكان
آخر غير الادراك ۱۲
العلم آه وذلك لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد

لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال ولا يحتاج اليه في
اي انحصار الزائل الواحد في الزوال الواحد ۱۲
صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا النقد يقال الزائل الواحد له زوالان فالعلم بذلك
اي على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الزائل ۱۲
هو الزائل بزوال والعلم بهذا هو ذلك الزائل بعينه بزوال اخر ۱۲ منه رحمه الله

الحواشي المتعلقة بالصفحة المرسومة بهندسة

ع قوله [illegible] الاول فلينظر عدم بالبين [illegible] الشئ [illegible] المعقول [illegible] والمعقول [illegible] **مولوی الہداد مدظلہ**

ق قوله الزائل [illegible] واحد لیس [illegible] الزوال واحداً [illegible] الزائل [illegible] التشکیک بين عدم امكان الطرق [illegible] وعدم امكان الطرق التعاقب [illegible] اذا يلزم ان [illegible] الزائل الواحد [illegible] والآن واحد بل كان الزائل الواحد [illegible] سواء كانا مجتمعين او متعاقبين [illegible] العقل [illegible] بالبطلان [illegible] فان [illegible] والثاني باطل [illegible] بين الشئ [illegible] [illegible] فلانه يجوز ان يكون [illegible] الزوال [illegible] بسلب [illegible] الزوال الاول [illegible] اخرى عن الزوال [illegible] الانسان [illegible] بسلب [illegible] اخرى عن السلب [illegible] **مولوی عبد الحلیم بجاہم**

ص قوله الزائل [illegible] ای الزوال [illegible] هذا دفع اعتراض مقدر يرد على قول المصنف والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر **تقريره** انه لا يلزم من كون الزائل [illegible] العلم [illegible] متحداً مع الزائل عند العلم بعمرو ان يتحد العلمان المذكوران لانه يجوز ان يكون الزائل الواحد زوالاً [illegible] يكون احدهما علماً لزيد مثلاً وآخرهما علماً لعمرو مثلاً فيحسب الزوالين يتعدد العلمان فلا يلزم على [illegible] **توضيحه** اتحاد العلمين [illegible] لا [illegible] الاتحاد [illegible] ان العلمين [illegible] الدفع ان [illegible] اتحاد الزائل [illegible] عين العلم بالآخر [illegible] لیس له الا زوال واحد لان الزائل الواحد [illegible] الا [illegible] فالزوال عند علمه [illegible] ايضاً فلا يخلو اما ان [illegible] فالزوال عند علمه بعمرو [illegible] الزوال [illegible] الزائل [illegible] الزائل [illegible] الذي كان الامر [illegible] وبعض ذلك [illegible]

عند علمه بزيد [illegible] علمه بعمرو ايضاً على الاول [illegible] يكون للزائل الواحد [illegible] العلمين باطل [illegible] على الثاني [illegible] كلا العلمين [illegible] لان الزائل [illegible] الزوال فيهما متحد [illegible] الاتحاد [illegible] العلمين [illegible] **مولوی عبد الحلیم بجاہم**

م قوله [illegible] الزائل [illegible] زوال واحد [illegible] البرهان على ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ولا يمكن ان زوالان لا على طريق الجمع ولا على طريق التعاقب فاقول اخذاً من كلام الاستاذ العلام ابد الله فيوضه الى يوم القيام وغيره من الاعلام انه لو كان للزائل الواحد زوالان فلا يخلو اما ان يكون على سبيل الاجتماع او يكون على طريق التعاقب والاول ظاهر البطلان لان الزوال بمعنى مصدري والمعنى المصدري وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده فاذا كان المنسوب اليه اي الزائل واحداً يكون المنسوب اي الزوال ايضاً واحداً دون الاثنين وبهما ايضاً واحد فالزوال ايضاً يكون واحداً فلا يكون للشئ الواحد الا زوال [illegible] على سبيل الاجتماع [illegible] البطلان الزائل [illegible] والثاني ان الزوالات على طريق التعاقب [illegible] الواحد [illegible] كان [illegible] التعاقب [illegible] الزوال الثاني [illegible] ان تعلق الزوال [illegible] اعادة المعدوم [illegible] على [illegible] بعينه وهو محال على الزوال الثاني [illegible] تعلق الزوال [illegible] الزائل حين انتفاء الزوال

ف قوله مختص [illegible] اذا كان العلم عبارة عن نفس الزوال دون الزائل فيرد المنع على الملازمة التي ادعاها المصنف بقوله والا لكان العلم باحدهما [illegible] بانه لا يلزم من اتحاد الزائل عند العلمين اتحاد العلمين لجواز ان يكون الزائل واحداً والزوال [illegible] كل زوال علم لشئ فهما علمان فيحتاج لدفع المنع المذكور الى هذا البيان يعني ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ١٢

ك قوله ان الحكم تعليل لقوله لا يتم يعني ان الاستدلال انحصار الزائل الواحد في الزوال الواحد لا يختص بصورة كون العلم نفس الزوال اذ على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل [illegible] على الاشتراك [illegible] يكون [illegible] الزائل [illegible] فيحتاج الى [illegible] الان الزائل [illegible] العلم [illegible]

ل قوله لا يحتاج اليه الخ **مولوی عبد الحلیم مدظلہ** **توضيحه** انه لو كان العلم عبارة عن نفس الزائل دون الزوال فلا يحتاج الى هذا البيان لانه لما كان الزائل واحداً اتحد العلمان قطعاً لكون العلم عبارة عن الزائل نفسه فلا يحتاج الى قوله وذلك لان الزائل الخ ١٢ [illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة المرسلة بهندسة

قال المحشي في قوتنا ١٢ محمد ميمون حمد الله الى المنيز

١٢ قوله دفع يلزم الآتي ورده حاصل الايراد انه يلزم تحقق الادراكات الغير المتناهية فينا بالفعل سواء كان العلم عبارة عن زوال امر او عن حصول الآن لامحالة على التقدير كونها غير متناهية بالفعل لا يكون ادراكاتنا الا غير متناهية كذلك لضرورة كون العلم على حسب المعلوم فتقسيم الغير المتناهية الواقع في كلام

... في العلوم كلما ورد قوله تعالى ... وهذا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون لا يقال قوله عليه الصلوة والسلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث ظاهرة على ان لا ترقي بعد الموت لانا نقول انقطاع العمل لا يدل على عدم الترقي لانه ليس بالعمل بل بمحض فضل الله وجوده كذا قيل ١٢ مولوي الهداد ظلم

المتم رحمه بالالاتناهي اللاتتقفي ليس على ما ينبغي ووقعه ظاهر ١٢ ارتضا رحم

فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المرتبة

اقول وايضا العلم بهذا لا يجامع العلم بذلك جد وثانيا ما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك يلزم اعادة المعدوم بعينه او اعدام غير الاعدام الاول والا لاستوى حال العلم وما قبله قوله فيلزم ان يكون الخ حاصله ان الادراك لما كان زوال امر فذلك الامر الزائل يكون قبله موجودا ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية اي ادراكنا غير واقف عند حد فتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات وقد يمنع تارة كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود ان لا ترقي للنفس في النشأة الاخرة وتارة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل لان اللازم هو تقدم كل امر زائل على الادراك الذي هو زوال ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل قوله كالاشكال والاعداد المرتبة الخ اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية المقصود منه جميع ما يلزم اي يرتبه من الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك

بمعنی انها غیر واقفة عند حد او من الامور الغیر المتناهیة بمعنی انها موجودة بالفعل بان یکون ادراک النفس لها غیر متناهیة بمعنی لا تقف عند حد التحقیق ان الاعداد ان کانت من الامور الاعتباریة الانتزاعیة فعدم تناهیها بالمعنی الاول وان کانت من الامور العینیة الموجودة فعدم تناهیها بالمعنی الثانی والحق هو الاول لان العدد من الامور التی یتکرر نوعها

اما علی الاول فظاهر واما علی الثانی فعلی تقدیر حدوث النفس ایضا ظاهر وعلی تقدیر قدمها فکما تقرر فی موضع من حجج العقل الهیولانی فافهم ۱۲ منه فیه تنبیه علی عدم مطابقة للتالی للمثال ۱۲ منه

لان العشرة مثلا یصدق علی نفسها فیقال عشرة عشرة وکذا عشرة عشرات ۱۲ منه ضابطة ذکرها صاحب التلویحات هو ان کل ما یتکرر نوعه ای یکون ای فرد فرض منه موصوفا بذلک النوع فیکون مفهومه تارة تمام حقیقته محمولا علیه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا علیه بالاشتقاق یلزم ان یکون امرا اعتباریا لئلا یلزم التسلسل فی الامور الموجودة کالقدم والحدوث والبقاء والموصوفیة واللزوم والتعیین والوحدة والامکان ونحو ذلک فان الامکان مثلا لو کان موجودا لکان ممکنا ولننقل الکلام الی امکانه فیلزم التسلسل فی الامور الموجودة ۱۲ منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة المسطورة بهذا السطر

قوله اما على الاول يعني اما على تقدير كون الاعداد من الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد فظاهر لان العلم بمعنى لا يقف عند حد ايضاً لان العلم يكون على حسب المعلوم فاذا كانت المعلومات بمعنى لا تقف عند حد كانت العلوم ايضاً كذلك ١٢ مولوي عبد الحليم مد ظله

قوله واما على الثاني يعني اما على تقدير كون الاعداد موجودة بالفعل بمعنى ان الاعداد ... النفس ... حاشية

قوله فاما ... فتقرير ... الاول على تقدير ... العقل الهيولاني ... النفس ... المحشي ... فلعل ... العقل الهيولاني ... النفس ... فان القائلين بتقدم النفس ... مرتبة العقل الهيولاني وكون النفس خالية عارية عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة ... قدم النفس ايضاً ... وان كان غير متناه الا

قوله فيه تنبيه الخ حاصله ان الاعداد من الامور الاعتبارية الانتزاعية التي عدم تناهيها بمعنى لا تقف عند حد على ما هو الحق والمصرح ... الامور الغير المتناهية بالفعل ... قاضي

قوله ... ان زمان ... الماضي ... فحينئذ ثبت قول المحشي المحقق ... عن الاشتباه ... الاشتباه

قوله ... فيه ... من الموجودات الخارجية لا يصدق على واحد من العشرة ... يصح ان يقال ...

... مولوي محمد معين ... قوله فان الكلي المتكثر بالنوع ... موجوداً في الخارج ...

... وهكذا في بواقي الكليات ... بطل كون الكلي المتكثر بالنوع من الموجودات الخارجية ...

... عليه العشرة تارة على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له وكذا عشرة عشرات يعني كما يصدق العشرة على عشرة مركبة من آحاد كذلك يصدق على عشرة مركبة من عشرات ... اضافة ... الكلي ... يصدق على كثيرين ... الاجزاء ...

... الامكان ... الفرد ... في الخارج ... بالامكان ... الفرد الاول ...

الحواشي المتعلقة بالصفحة المرسلة ۲۵ بهذه السنة

قوله واما من قال الخ يعني قول من قال ان العدد مجرد عن المعدودات ليس له وجود الا في النفس لا في الخارج كالمعدودات حتى لانه لم ينف مطلق الوجود عن العدد بل نفى وجوده في الخارج على سبيل الاستقلال بدون كونه في المعدودات وهو حق لان العدد لا يوجد في الخارج بدون المعدود مجردا عنه ۱۲ مولوي مبين

قوله وتنبه الخ [illegible]

قوله واما من قال الخ [illegible] مولوي المداد [illegible]

الدفع ان مقولة هذا البعض ليست مما يعتد به لان نفي مطلق الوجود الخارجي عن العدد ليس بصحيح اذ العدد موجود في الخارج بمنشأ انتزاعه وان لم يكن موجودا مستقلا كما هو شأن الانتزاعيات فتامل وان اختلج في قلبك ان مقولة ذلك البعض مصروفة عن الظاهر بان المراد بالوجود المنفي وقع في كلام ذلك البعض [illegible]

انه لا يبعد ان العدد من الانتزاعيات المحضة بل التحقيق الانتزاعيات المعدودة فانه نفس الامر في الاشياء المعدودات ونفس الامر وان في الموجودات من الاعيان فانما وجدت فالواحد الا يوجد الا بتبعية الاول الذي هو من كليات الواحد [illegible]

مما سلف قبيل هذا ان العدد امر اعتباري انتزاعي وشأن الاعتباري الانتزاعي ان يوجد في الخارج بمنشأ انتزاعه من غير استقلال فكيف وقع في مقولة البعض ان العدد لا وجود له الا في النفس فان هذا القول يدل على نفي مطلق الوجود في الخارج عن العدد وكما نادى عليه كلمة الا الموضوعة للحصر اه [illegible]

[illegible]

وتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة معاً لانه لما كان العدد الاكثر مثلاً مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد والاثنين او علة عدمهما موجودة فينا بالفعل

ولانه مركب من الاحاد وليست قوله مركب من الوحدات كما يوهم من ظاهر عبارتهم كيف والعدد محمول على المعدود بالمواطاة والوحدات محمولة عليه بالاشتقاق والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج فكذا العدد المركب منه والكلام الواقع من الشيخ في الهيات الشفاء ليس على ظاهره حيث قال العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به واما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق **قوله** وتلك الامور اي اعدام تلك الامور وحينئذ ترتيبها من جهة الاعدام المتاخرة **قوله** لانه لما كان الا لا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي كما بين العلل والمعلولات وبالتقدم والتاخر الوضعي كما بين الاجسام والمقادير كذا يحصل باللازمية والملزومية وانما لم يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية بان الاقل جزء للاكثر فوجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة لعدم المعلول

سواء اعتبر فيه الجزء الصوري او لا كما لا يخفى ١٢ **منه** يعني ان كلامه في الوجود النفس الامري لا الخارجي ١٢ **منه** كما يشهد به قوله فعدمات الاعداد ١٢ **منه**

فعدم الاقل علة لعدم الاكثر بوجهين الاول ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته

كما تقرر في موضعه قال بعض المحققين هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري

اي المحقق الدواني في الحاشية القديمة

ظاهر لا سترة فيه واما مع القول بنفي الجزء الصوري فيه فلان العدد حينئذ محض

الوحدات بلا انضمام امر اخر فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه

قال ارسطو لا تحسبن ان ستة مثلا ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستدلوا عليه

بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم

الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقومها

وكذا لزم تعدد الحقائق لشيء واحد وكل ذلك باطل بداهة كان او اجتماعا

فيستغني به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد فيه من ضم مقدمة متوحدة انه

هذا النقض — هذا جواب عن النقض

وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلثة لهما حقيقة

على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته

محصلة وله لوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كان مركبا من العدد يكون

مركبا من العدد الذي هو الاثنان ومن الوحدة وحينئذ لا يكون لها حقيقة محصلة ويكون

مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات ثم الوجدان السليم يحكم بعدم

اي الثلثة

الفرق بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته

اي عدم التركب من الاعداد التي تحتها

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٣٦ هندسة

ع قوله والاعداد لوكانت الخ حاصله ان العدد لوكان مركبا مما تحته من الاعداد لكانت ستة مثلا مركبة مما تحتها وهي ثلثة وثلثة واربعة واثنان وخمسة وواحد فلو تركب منها من ثلثة وثلثة دون غيرها لزم الترجيح بلا مرجح لان الستة مثلا كما تحصل من اثنين واربعة تحصل من اثنين واربعة وواحد وخمسة فالترجيح بالقول بتركيبها

ان الثالثة لو تركبت من البعض دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح ولو تركبت من كل واحد منها لزم الاستغناء عن الذاتي بل تحت الثالثة ليس الا الاثنان والواحد فيجوز ان يكون الثالثة مركبة منهما والاضير فيه وفيه انا نجري الدليل في الثالثة ايضا بان نقول ان تركب الثالثة من الاثنين

ع قوله لا يخفى الخ نقض على الدليل توضيحه ان الدليل الذي ذكر لعدم تركب العدد من الاعداد التي تحتها لا يثبت المدعى في كل عدد فان بيان لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير ان يكون العدد مركبا مما تحته من الاعداد لا يجري في الثالثة فان الثالثة ليست تحتها اعداد كثيرة حتى يقال

اول الاعداد ولا عدد تحته والثالثة لو لم تكن مركبة من ثلثة وحدات بل كانت مركبة من العدد لكانت مركبة من العدد الذي هو الاثنان ومن الوحدة فيكون اصغر جزئي الثالثة وهو الاثنان من مقولة الكم والجزء الآخر اعني الوحدة ليست من مقولة الكم مع ان لا يكون للثالثة حقيقة محصلة لان الحقيقة المحصلة تقتضي التوحيد الحقيقي والتوحيد الحقيقي تقتضي الافتقار بين الاجزاء وارتباط يقتضي الاتكين والاتكين الا بين الامور

ع قوله ولا يكون الخ مولوي الهداد ره ظله الخ اذ لا يقال ان مثل المركب من المقولتين ولم يقل يحوز المركب من المقولتين لان الوحدة ليست من مقولة والاعداد عليها المقولة كما صرح به

قوله لا يذهب عليك ان الوجدان ليس بكاف للمانع الطالب للبرهان الخ

ع قوله الخ كذا اذا كان مثل ذلك المركب والتركيب من المقولتين باطل مثل ما يكون مركبا من المقولتين محصلة وهو يرتبط بالقياس البناية فيلزم ان يكون الثالثة حقيقية الا ان يكون حقيقتها بعضها ببعض

فيجوز ان يكون بعض الاعداد مركبا من الاعداد التي تحته فثبت الدعوى كلية وحاصل الدفع ان اوحدي السليم كاف بان لا فرق بين الاعداد في هذا الحكم اي عدم التركب من الاعداد التي تحتها فاذا ثبت عدم تركب بعض الاعداد من العدد الذي تحته فقد ثبت ان كل عدد لا يكون مركبا من الاعداد التي تحته بل يكون مركبا من الوحدات

١٢ داخلة في الحقيقة العددية بل تكون عارضة للوحدات فافترق القول بعدم اشتمال العدد على الجزء الصوري واشتماله عليه وليس العدد عبارة عن الوجهين الاخيرين ليلزم من دخول الوحدات فيه دخول الاعداد فافهم ١٢ ملخص الحواشي

الحواشي المتعلقة بالصفحة المستقبلة

قوله من زعم باشتماله على الجزء الصوري **وتوضيح الدفع** بان القول بان قول ... اذا اريد بالعدد ... الجزء الصوري ... فيشتمل على المعنى الاول اي بكون وحدات بالمعنى الاول ... وحدات عبارة عن الوحدات ...

فان قلت الاربع الخ والفرق بين الوجه الثالث والرابع ان الوحدات في الوجه الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة اصلا لا في الاول والا عرضها كما في الثاني الا ان تلك الوحدات تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون كل وحدة فيها مع وحدة اخرى وفي الرابع لما اعتبر كل وحدة وحدة من الوحدات على حدة بان لم تعتبر وحدة منقطعة عن وحدة اخرى ...

قوله من الاجزاء الغير المتناهية ... فيه انه ان اراد المحشي المحقق لزوم الاجزاء الغير المتناهية الواقعية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان المجموعات كلها سوى المجموعات المتناهية اعتبارية حاصلة بتكرار اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة في الخارج وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع اذ التسلسل في الامور الاعتبارية الغير المتناهية في الخارج ليس بمستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار ١٢ ملخص الحواشي

قوله حاصل ... وهو المطلوب ١٢ ... الاجزاء الغير المتناهية والمجموعات وتكون المجموعات في الثلاثة ... كان دخول هذه المجموعات ... لكونها من حيث انها معروضة للهيئة فحصلت مجموعات ثلث اخرى من هذه المجموعات ...

قوله كيف ... على ما ذكر من عدم استلزام دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد دخولها فيه باعتبار عروض الهيئة ... كذا في بعض الحواشي على شرح التلخيص ... وهذا ...

فلما كان دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد مع قطع النظر عن عروض الهيئة الاجتماعية مستلزما لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة يدخل في الثلاثة مجموعات ثلث اخرى حاصلة من هذه الوحدات الثلث مع اعتبار الهيئة ... بانضمام الوحدة الاولى مع الوحدة الثانية وعروض الهيئة الوحدانية ...

اقول وبالله التوفيق العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات

هذا رد بالمنع على ما قال المحقق الدواني من ان العدد لما لم يشتمل على الجزء الصوري فيكون العدد عبارة عن محض الوحدات ١٢

من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد

حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط دون المعنون ١٢ بحيث لا يعتبر معها الهيئة اصلا ١٢

حقيقة محصلة وشيء مركب والوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك

ودخولها في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية كما تشهد به

فضلا عن العينية حتى يثبت المقدمة الممنوعة ١٢

الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف وحينئذ يلزم دخول الوحدة في

العدد مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع ويلزم تركب العدد كالثلثة

مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ حينئذ يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من

الوحدات الثلثة جزأ وكذا المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات الثلثة

يعني المجموع الاول والثاني والاول والثالث والثاني والثالث ١٢

التفصيل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان تكون

تلك الهيئة جزأ لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان تكون تلك الهيئة

هذه الحيثية تقييدية معتبرة في العنوان دون المعنون ١٢

داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها

اي في الحقيقة العددية ١٢

والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري وحدات بالوجه الاول وعلى

تقدير عدم اشتماله عليه وحدات بالوجه الثاني ١٢ منه اي حين الاستلزام ١٢ منه

مولانا محمد حسن رحمه الله

وهكذا مع انا نتصور الثلثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين بل نقول على تقدير
كون العدد محض الوحدات ايضا لا يلزم تركبه من الاعداد لان دخول الوحدات في الستة مثلا
يرجع الى دخول كل واحدة واحدة فيها كما يلوح بالتامل الصادق والفرق بين كل واحدة واحدة
وبين الوحدات بدون الهيئة الوحدانية مما لا يخفى على احد ثم بما حققنا يظهر لك ان ما قال
هذا المحقق في بيان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة بان مجموع الامور الغير المتناهية
متوقف على هذا المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد
اخر وهكذا لا يتم سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه

والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموع عاد دون مجموع ترجيح بلا مرجح ١٢ منه لا يخفى على المتامل ان الحكم
الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس حكما
واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول على حدة ثم تم به منه وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول او جزءا له
الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الكلية والجزئية
من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت اولا ان العدد جزء العدد لان حقيقته وحدات اعتبر معها هيئة صورية
لعارض شيء آخر لا يكون ذلك الشيء جزءا بل يدعى ان الاقل جزء للاكثر ووجه الدفع ظاهر فتدبر ١٢
اما بعروضها لها او بدخولها فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات ١٢ منه

الحواشی المتعلقة بالصفحة للهندسة

٥١

الكل يتوقف على المجموع الزائد فالمجموع الزائد منه بواحد وهذا المجموع الذي نقص المجموع الناقص على المجموع الذي نقص منه بواحد وهكذا فثبت الترتيب في جميع الامور الغير المتناهية بحسب المجموعات ولم يبق مرتبة بالا متناهی بدون الترتيب وهو المطلوب ۱۲ حاجی ظلم

الهيئة لدخولها فيه مع تلك الهيئة يقتضي دخول كل مجموع من المجموعات سواء كانت حقيقية او اعتبارية لان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث بالنسبة الى المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات بمنزلة الوحدات الثلث بالقياس الى مجموعاتها ملخص

المجموعات الثلث الاربعة الحاصلة من المجموعات الثلثة ... ان الفصل ... بعض المجموعات ... بعض ... ولم يجوز ان يكون المرجح ... ان المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث اعتبارية محضة

قوله ولیس حقيقة محض الوحدات فان قلت ان ما قال المحشی فی حاشية الحاشية ينا قض لما قال فی اصل الحاشية اذ يفهم من اصل الحاشية ان العدد والاقل لا یكون جزءا للعدد والاكثر سواء كان العدد عبارة عن الوحدات والهيئة

من العدد فلا يتم اثبات الترتيب بحسب المجموعات كما قال المحقق الدوانی ۱۲ مولوی محمد مبين عليه لا يكون جزءا

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة ٥٣ بهندسة

قوله علیه ... لان التحقیق ان العدم لا یناقض ما یصدق ... [illegible]

علینا استاذنا العلام ابد الله برکته الی یوم القیام ان العدم لا یحتاج الی تاثیر العلة العینیة بل یکفی فی العدم سلب تاثیر العلة التامة التی هی الموثر فی وجود المعلول وذلک السلب یتحقق بعدم علة ما فیکون العدم محتاجا الی ... [illegible]

قوله اللازم ... یعنی ان یتوهم ان عدم ... التعین لا یمکن بانعدام الجمیع فی توقف المعلول علی انعدام العلل ... وجود کلما فلا یلزم توارد العلل المستقلة فی ایجاد المعلول علی معلول واحد ... الدفع ان علة عدم المعلول لیس عدم کل احد من العینیات علی سبیل الاستقلال لیلزم توقف وجود المعلول علی وجود کل احد منها ... [illegible]

وبالجملة الموقوف علیه بالذات لعدم المعلول انما هو عدم العلة التامة ... اما وجود المانع فهو نحو من انحاء تحقق عدم العلة التامة لان عدم المانع معتبر فی العلة التامة ولیس وجود المانع موقوفا علیه بالذات لعدم المعلول فتدبر ١٢ حل منه ظله

قوله ... [illegible] ... لان عدم العلة التامة مستلزم لانعدام المعلول ... [illegible]

قوله ... [illegible] ... العلة التامة ... [illegible]

قوله ... [illegible] ... عدم المعلول مع عدم تحقق وجود المانع ... العلة التامة التی کانت علة لوجود المعلول ففی هذه الصورة توجد عدم المعلول بدون وجود المانع فلو توقف عدم المعلول علی وجود المانع بالذات ... [illegible]

قوله ... [illegible] ... المعلول ... [illegible] ... مولوی ... [illegible]

... [illegible] ... العدم ... الشیء المعین ... عدم العلة التامة ... المعلول ... [illegible]

نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع للمجموع الثالث

وهكذا لكان صحيحا لانه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا يتحقق كل واحد واحد

من احاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة

هذا او الوجه الثاني ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة بل عدم علة ما

واما عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول قال بعض الافاضل عدم المعلول

ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة فشيء بعينه لا يترتب وجوده وعدمه الا على شيء بعينه واما

عدم احد الاجزاء بعينه ولا بعينه فعلى خلاف متصورات الجماهير من مقارنات الموقوف عليه

ولوازمه لا من الداخلات فعدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بل هو مقارن

لعدم العلة التامة الذي هو العلة للعدم وكذلك وجود المانع ليس يتوقف عليه عدم

المعلول بل ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة

وبهذا يتم استلزام التدرج الاكثر للعدم الاقل كما قال المصنف رحمه الله ١٢ منه ولا يلزم عند انعدام العلل توارد العلل المستقلة على معلول واحد ١٢ منه هو مير باقر المشهور بباقر الداماد ١٢ منه ومع قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجوده وعدمه الا على شيء بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود ١٢ منه

اي مراد من بعض الافاضل ههنا هو مير باقر الخ ١٢

٥٣

اقول العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها

هذا رد على ما ذهب اليه السيد الباقر من ان العلة التامة لعدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم علة ما ١٢

لا بمعنى المركب منها المتغاير لها والا لزم ان يكون العلة التامة جزء النفسها

المجموع ١٢ — اي ان لم يكن كذلك بل يكون عبارة عن المركب من الاجزاء المتغاير لها ١٢

لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم

اي العلة التامة ١٢ — اي العلة التامة ١٢

ان يكون هي جزء تلك الجملة التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعلول يتوقف

اي العلة التامة ١٢ — اي نفس العلة التامة ١٢

على العلة التامة بتوقفات كثيرة ويصدق العلة التامة عليها بوصف الكثرة فعدم

اي على احاد العلل الناقصة ١٢ — اي توقفاته على اجزائها ١٢

العلة التامة ليس الا عدمات احاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات

اي العلة التامة ١٢ — كثيرة ١٢ — كثيرة ١٢

تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد منها يلزم ان

اي من احادها ١٢ — كما ذهب اليه بعض الافاضل ١٢

لا يعدم المعلول الا عند عدماتها وظاهر ان الامر ليس كذلك اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم

اي عدمات جميع احادها ١٢ — في الواقع ١٢

واحد من العلل الناقصة **قوله** فعدمات الاعداد لقائل ان يقول تلك العدمات امور

انتزاعية ينتزعها العقل من الاعداد المعدومة ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر

بالذات او بالعرض ١٢ — او المعدودات ١٢

استلزام صحة انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم من الاكثر فلا يكون تلك العدمات

هذا من تتمة الاعتراض ١٢ — مطلقا ١٢

موجودة غير متناهية بالفعل فان قلت المقصود اجراء برهان التطبيق في تلك العدمات

بل متناهية ١٢ — هذا جواب لقوله لقائل الخ ١٢

ولو نها امور انتزاعية لا يمنع ذلك لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهية

الاجزاء ١٢

٥٥

الحواشي المتعلقة بالصفحة المستترة بهندسة

قوله تقريره ان تلك العدمات تكون موجودة فيها بالفعل ليست من الموجودات الخارجية ولا من الامور الذهنية بالذات بل هي موجودة بوجود منشئها الذي ينتزعها العقل عنه ومنشئها هي الاعداد والمعدودة فمتى صار معنى عدم الاقل لعدم الاكثر معنى استلزام واما كمن انتزاع العدم من الاقل فهو مستلزم لصحة امكان انتزاع العدم من ...

... المجموعات والتعاقب والانقطاع وغيرها ... اما ان العدمات امور انتزاعية فقبل الاتصل من الاعداد والوجود ... الانتزاع ...

بين الاعدام وايراد برهان التطبيق فيها كما فهم الشارح واما لو كان غرضه انه لو كان العلم ازالة فيجب فيها تحقق امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما اذ وجود الاكثر ملزوم لوجود الاقل وفيها الاقل ملزوم للاقل الآخر وهكذا ... بحسب الوجود واما بحسب العدم فعدم ...

المتصل للعدد اشارة الى الجسم المتصل الغير المتناهي ١٢ خلاصة حاشية

الحواشي المتعلقة بالصفحة المبتدئة ۵۷

۱۱ قوله فان قلت نعم يلزم اه يعني استشهاد على عدم تعدد حقائق الاجزاء بان وحدة الاتصال بينها يابى عنه مع قطع النظر عن وحدة الوجود لان الاجزاء لو كانت موجودة متعددة لم تكن بينها وحدة بالاتصال كما ان الماء والحجر جسمان مختلفان لايصح ان يكون المركب منهما متصلا واحدا حقيقة كيف والموضوع للمتصل بالحقيقة ...

... تعدد حقائق الاجزاء ... وجود واحد ۱۲ مولوي ظهور الله رحمه

... يعني تخصيص ... الجزئية ... التحليلية ...

... الوجود وهي ... التحليلية ... متعددة ... الكل ...

قوله ... في الخارج ... الاجزاء ...

محمد عبد الحليم غفر الله الكريم

يجري فيها برهان التطبيق مع انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج لامتناع

تركب الجسم المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل

اي بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدومة منتزعة واما موجودة متعددة واما

موجودة واحدة والاول باطل لان تلك الاجزاء مما تقع موضوعا للقضايا الخارجية كما اذا تسخن بعض

المتصل وتبرد بعض اخر في الخارج فيقال هذا البعض حار وذاك بارد وثبوت شيء لشيء في ظرف مستلزم لثبوت

المثبت له في ذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فلو كانت تلك الاجزاء

متعددة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل فثبت انها موجودة واحدة بوجود الكل فليس في الخارج الا شيء واحد غير

ان يكون فيه تعدد وتكثر ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع عنه اجزاء ويفرض شيئا دون شيء فبطل ما توهم انها حقائق

متعددة موجودة بوجودات على حدة كيف والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة وليس له فرد سوى الحصة المعينة بالوصف

تاييد لبطلان ما توهم ١٢

او الاضافة قال بهمنيار في التحصيل الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع المتصل

بالحقيقة جسم متصل بسيط متفق بالطبع ولذا ما قيل ان ذات الجزء التحليلي متقدم على الكل في الوجود الخارجي بمعنى

هذا معطوف على قوله ما توهم ١٢

ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متاخر عنه لا حقق ان الكل والجزء في

الخارج امر واحد مع ان اخر وصف الجزئية متحقق في كل جزء فاحسن اعمال الروية وكن على سلامة القريحة ١٢ منه

اي الالقاب ١٢

فتبين بطلان هذا في الحكمة فتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة ولان كون العلم تحصيلا لا ازالة من الامور التي نجدها في انفسنا ولا نحتاج فيها الى بيان والامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر

قلت الاجزاء المقدارية انما يجري فيها برهان التطبيق لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج واما تلك العدمات فمنشأ انتزاعها ليس كذالك ثم لا يخفى عليك ان هذا البيان يجري في اعدام المعدودات ايضا اذ كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات فكذا الاكثر بالعرض مستلزم للاقل بالعرض وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر بالعرض فلا بعد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدد فيجوز ان يكون الادراك زوال امر آخر غير العدد **قوله** فتبين بهذا اه وايضا تبين ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والازالة لا يتصف بهما فتامل **قوله** ولان كون العلم تحصيلا اه والاستدلال عليه لا ينافي كونه من الوجدانيات اذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل بالنظر

توجيه ان العلم على تقدير كونه زوالا للامر ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان حصول صورة ليس نفس التحصيل او الحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث انه حاصل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا فكذا الزائل من حيث انه زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا اه منه والتوقف على النظر غير الحصول به سواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لامتنع فان ما يحصل بشيء لا يلزم ان يكون مترتبا عليه ومتعلقا به

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة بهذه ٥٥

ولا ريب في انه ينعدم مجموع المعدود لانعدام جميع اجزائه ١٢ الثلثة من حيث هو مجموع بانعدام واحد منها ١٢ ملخص الحواشي

قوله وايضا تبين الخ غرض المحشي اثبات دليل آخر على ان العلم بالاشياء الغائبة بحصول الصورة لا بزوال امر وتجريده انه كما تبين كون العلم بحصول صورة لا بزوال امر بالدليل المذكور في المتن كذلك تبين

عن نفس الحاصل من حيث هو عن نفس الحاصل الى الآن

الاشتمال الاول ان النظر على الاشتمال ان يكون حاصل كلام المحشي ان يكون البسيطة وثالثها

مع قطع النظر عن معنى التحصيل والحصول

الحواشي المتعلقة بالصفحة الستين والحادية والستين

على تقدير كون العلم عين الحاصل ايضا

[illegible]

۱۱۔ قوله واعترض عليه الخ اعلى الله درجته في اعلى عليين مولوي محمد مبين

اعتراض على ما حصل من قوله وقد يقال وتوضيحه انه لا يلزم من عدم كون المعلوم موجودا في الخارج ان يوجد المعلوم في الذهن السافل حتى يبطل مذهب المتكلمين بل يجوز ان يكون المعلوم الذي ليس بموجود في الخارج في بعض المدارك العالية كالعقول والنفوس المجردة الفلكية فيكون وجود المعلوم فيها

فكذلك فبطل احتمال كون العلم ... الموجودة في الخارج مع انه ليس ... توهم ان الا يمكن ان العلم بالاشياء الوجود الذهني فيلزم على تقدير ... بالنسبة يكون

اتحاد العلم والمعلوم ... ان علم بان الاتصاف ... ان العلم عبارة عن نفس الحاصل ... العلمين ... اتحاد الحاصل ... الى الحاصل بالحصول ... الى البيان الذي صرح به المحشي ... من ان الحاصل الواحد ليس له الا الخ

وبالجملة هذا البيان ضروري على كل تقدير سواء كان العلم عبارة عن نفس الحاصل او عن نفس الحصول فقد وجدنا فيقلون ولا تظنن مثل هذا الظن ۱۲ حل مظلم

۱۲۔ قوله اشارة الى الخ ان الاتصاف بالمطابقة واللامطابقة لا يحصر في الصورة الحاصلة بل يوجد

... التحقيق النسبة ... العلم ... المتكلمين ... ان العلم ... قوله البيان الخ ... العلم عبارة عن ...

۱۳۔ قوله لان من ... وفي المعلوم ... الصورة المساوية للمعلوم ... الموجودة في الخارج ... الاشياء ... المطابقة ... الكشف بحيث لا ينكشف المعلوم ... ان يكون ذلك امرا آخر ... بالحقيقة ويكون النسبة ... المعلوم بان ينكشف بدون غيره

شرح قاضي اتضاعليه

۱۴۔ قوله لكن للقائل ان يقول الخ توضيحه ان صحة التفريع ... بانضمام المقدمة الضرورية لكن ... وجد خلل عظيم ...

حين كفى اتصاف العلم بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم في كونه صورة حاصلة فلا حاجة الى ما ذكره المصنف من الدليل في اثبات كون العلم تحصيلا ونفي كونه ... بل يكفي له ان يقول ... ان العلم الذي هو عبارة عن الصورة الحاصلة يتصف بالمطابقة واللامطابقة ... الصورة ... المطابقة ... تعيين الطرف ...

المناظرين ... مشتمل على نفي ... قوله او ينتقل الخ ... عن السؤال المذكور ... او دليل الزامي على القائلين بكون العلم ... حاصلة ... العلم ... لا تعقل ... المتسلسلين الاولين ... فيهما ونحن ندرك اشياء ليست بموجودة في الخارج فلو كان علمنا عبارة عن النسبتين العالم والمعلوم فلابد لنا العلم من وجودهما لان النسبة لا توجد بدون المنتسبين والعالم موجود في الخارج وهذه الاشياء ليست بموجودة في الخارج فلابد من كونها موجودة في الذهن ليتحقق العلم بها والمتكلمون القائلون

[illegible]

على الامر الزائد ايضا فلا يظهر بطلانه فلابد من ذكر تلك المقدمات لابطال كونه امرا زائدا فلا يكفي الاتصاف لابطاله ۱۲ مولوي مبين رحمه الله

لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه وهو العلم به دون العلم بما عداه

قوله لما سبق اي والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له
الا حصول واحد ووجه آخر لو كان الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم
تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول وايضا اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين قوله
فيلزم ان يكون اه فان قلت يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة
كالاضافة بين العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم يتصف بالمطابقة
واللامطابقة كما يشهد به الضرورة فيلزم ان يكون لكل معلوم امر مطابق له هذا لكن للقائل
ان يقول فح لا حاجة الى ما ذكره من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم متصف بالمطابقة
واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فتدبر وقد يقال العلم ليس نسبة بين العالم
والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود
اذ ليس له وجود في الخارج فهو في الذهن وقد اعترض عليه بانه يجوز ان يتحقق ذلك في بعض المدارك العالية

هذا البيان على تقدير ان يكون العلم عين الحاصل ايضا ضروري اذ لا يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو
الحاصل بحصول والعلم بذلك هو هذا الحاصل بحصول آخر منه اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان يكون بزوال
ايضا يتصف بهما كما مر بيانه في حاشية الحاشية فلما كان المتصف بهما منحصرا في الامر الحاصل والزائد ذكر المصنف تلك المقدمات في نفي كونه امرا

مولوی محمد امین

وانت خبير بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا لو عدمت في الخارج لا يتغير علمنا

رد على الاعتراض السابق ١٢

بها كما يحكم به البداهة فذلك النحو من التحقق ليس كافيا وبهذا اثبت ما ذهب اليه المحققون

اي بالاشياء ١٢ — في الاذهان العالية ١٢

ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فتامل

وبيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا

اي صفة قائمة بالنفس مبدأ الانكشاف المعلوم ١٢

بالاشياء الغائبة عنا لا يتغير بزوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن

اي الاشياء الغائبة عن المدرك الموجودة في الخارج الحاضرة عند الحواس ١٢

لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي هي لا من حيث انها مكتنفة

اي الصورة ١٢

بالعوارض الذهنية والا لاحتاج الى اثبات الوجود الذهني ولا يتصور انكاره وبهذا يظهر ان ما سبق الى بعض

اي وان لم يكن المعلوم بالذات هي الصورة من حيث هي هي ١٢

الاذهان من ان العلم الحضوري علم بالذات لكون معلومه اي الصورة الذهنية معلوما بالذات والعلم الحصولي

علم بالعرض لكون معلومه اي الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشيء ونشأ عن اهمال هذه الدقيقة واشتباه

خبر ان ١٢

احد العلمين المتغايرين بالآخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي هي مع

قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهي معلومة بالذات والماهية من حيث انها معروضة بالعوارض الخارجية

معلومة بالعرض وهذا العلم حصولي لانه ليس الا بحصول صورة شيء في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو القائم

بنا ومبدأ الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري لان صفة النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه

الحواشی المتعلقة بالصفحة المهندسة ٦٢ بهندسة

اذا تعلق بالصورة الذهنية فهذا المعلوم ای الصورة الذهنية معلوم بالذات فالعلم الحضوری علم بالذات والعلم الحصولی لما کان ان تعلق بالشئ الخارجی معلوم بالعرض او الشئ الخارجی معلوم بالعرض فی العلم الحصولی بالعلم الحصولی انتفاء فی العلم بالحصول وهو الفرق بین العلم الحصولی والعلم الحضوری ۱۲ حل ظ فی قوله لا اشتباه الخ ای لا اشتباه فی العلم الحصولی بالعلم الحضوری فانهما لما کانا متغایرین لان علم الصورة الذهنية علم حضوری من حیث ہی ای علم من حیث انها تعرض العوارض ومن حیث اکتنافها بالعوارض علم حصولی الخ

بالاعتبار الاول بل یکون المعلوم بالذات ہی الصورة ۱۲ الصورة المکتنفة بالعوارض الذهنية ولا ریب فی ان الصورة المکتنفة بالعوارض الذهنية لا توجد الا فی الذهن فح لا یحتاج الی اثبات الوجود الذهنی بل لا یتصور انکار الوجود الذهنی کما لا یتصور انکار الوجود الخارجی واللازم باطل فان الجم الغفیر من المتکلمین انکروا الوجود الذهنی ...

بعد التجرد عن العوارض والتشخصات الخارجية حصلت فی الذهن مع العوارض الذهنية فح یحتاج الی اثباته الی برهان ولیغنی الوجود الذهنی الذی انکره المتکلمون ۱۲ قوله وتحقیق الکلام الخ ای ان المعلوم بالذات فی العلم الحصولی ہو الصورة من حیث ہی ای لما کان ان یسبق الی بعض الاذهان من ان العلم الحضوری علم بالذات زعما منه ان معلومه ہو الصورة الذهنية وہی معلومة بالذات ومعلوم الحصولی ہو الصورة الخارجية وہی معلومة بالعرض لیس بشئ لان معلوم الحصولی لیس ہو الشئ الخارجی بل الصورة الذهنية معلومة فافهم

الاعتبارین للصورة فی الذهن وغفل عنه ۱۲ قوله وبهذا ای بما ثبت انفا من ان المعلوم بالذات فی العلم الحصولی ہی الصورة من حیث ہی لا من حیث انها مکتنفة بالعوارض الذهنية ۱۲ قوله وبهذا ظهر الخ وجه الظهور ان المعلوم بالذات یتعلق به العلم بالذات والعلم الحصولی لما کان متعلقا بنفس الطبیعة بالذات وبالطبیعة المکتنفة بالعوارض فیکون علما بالذات وعلما بالعرض ... قوله واستبان الخ ... ان العلم بالذات بانتفاء المعلوم بالذات بانتفاء ... فالعلم الحضوری

بالتشخص الخارجی والتشخص الخارجی معلوم بالعرض فالعلم الحصولی علم بالعرض والعلم بالذات انما ہو العلم الحضوری ولم یفهم ذلک البعض ان للصورة الذهنية مرتبتین ای فی مرتبة نفس الذات معلوم للعلم الحصولی وفی مرتبة الاکتناف بالعوارض علم حضوری ومعلوم للعلم الحضوری

قوله لانه صفة ای صفة النفس بذاتها وصفاتها انضمامية حقیقية للنفس وعلم الثبوتية الحقیقية ۱۲ قوله بعینه ای فی الصورة الذهنية ای الحاصلة فی الذهن ۱۲ ملخص الحواشی الحضوری متحدان بالذات فان العلم والمعلوم فی العلم الحضوری وعین العلم الحضوری

علم حضوری فتامل ۱۲

الحواشي المتعلقة بالصفحة المبتدئة ٦٥ بهندسة

الفعل الاول وهو اسطقسة
العقل الثاني

والافلاك ... العقول
الاعظم منهم بواسطة الافلاك الا ...
الباقية والافلاك الى ان ... وهكذا
الى العقل العاشر ... الافلاك الى اسطقسات الاجرام
العقل العاشر ... العناصر ...
... ان العناصر ... الى الانسان
وهكذا الى ان ... والعرفان
... الاول قوة ... المدارك العالية

قوله كما زعم الخ يعني
ان زعم هذا الحكم ... بقاء العلم
وان عدمت الصور عن العقول
كما زعم قوم ان العالم ان طوفان
نوح متقدم على بعثة موسى
ولم يكن فلك ولا حركة فان
هذا الزعم باطل فان البرهان
قد دل على خلافه فانه قد ثبت
في مقامه ان التقدم والتأخر
بالذات من اوصاف الزمان
وكونها في الزمانيات بالعرض
والزمان مقدار ...

... ومعتبرا باعتبار عدم الحكم ... عليه انه صورة حاصلة مع عدم
اعتبار الحكم واذا تصورناه واعتبر ...

قوله على جميع التقادير
تفصيل المقام ان التعريف ...

وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ويجب ان يكون هذا العلم اعم من ان يكون مطابقاً لما في نفس الامر او غير مطابق جازماً او غير جازم ليشمل جميع التصورات والتصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة وعن انحاء اعتبارها واذا تقرر هذا فنقول فسر التصور بامور احدها بانه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى لا اعتبار

فان المناقشة فيه مجال **قوله** وذلك هو المراد بحصول الصورة فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة واللامطابقة انما هي متحققة فيها وهذا يدل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة كما حققناه **قوله** ويجب ان يكون آه وانما لم يعمم العلم بحيث يشمل التصورات ايضاً لان شمول العلم لها ظاهر بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة وشموله للتصديقات المطابقة والجازمة وان كان ظاهراً لكن اورده بواسطة مقابليهما **قوله** فسر التصور آه التصور بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شيء ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الاخيرين وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه المحققون ولذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير

لقائل ان يقول المدركات العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء المعلوم ذهناً وخارجاً فما يدرك بعد هذا بداهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام متقدم على بعثة موسى عليه السلام ولو لم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه ١٢ منه لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية ١٢ منه الصورة الحاصلة من الشيء مع اعتبار عدم الحكم والصورة الحاصلة من الشيء مع عدم اعتبار الحكم ١٢ منه وعدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور بشرط عدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضها مع الحكم او اعتباره ١٢ منه

٦٥

مرادف للعلم وثانيها انه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم واخص منه بالتفسير الاول لانه جاز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق بامور احدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا

قوله مرادف للعلم اي العلم الذي هو مورد القسمة قوله وهو محتمل لوجهين آه هو غير محتمل للوجهين الاخرين اي حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وعدم حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم لعدم ملايمتهما للساذجية ومقابلة الحكم قوله وهو بهذا التفسير آه لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجهين و التفسيرين بحسب المفهوم ويظهر منه بحسب الصدق ايضا قوله احدها بانه عبارة عن الحكم اعلم ان الحكم يطلق على معان اربعة الاول جزء القضية اي وقوع النسبة اولا وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين بالاخر وسلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض قوله وفسر الحكم آه الحكم انما هو بالتفسير الاول على الحقيقة وبالتفسيرين الاخيرين على المجاز ثم لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع

فيه لف ونشر مرتب لتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني ١٢ منه وفيه انه لم يفهم من تبيين النسبة بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ويظهر منه بحسب الصدق ايضا اللهم الا ان يقال لما بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج النسبة بحسب الصدق ١٢ منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة السادسة والستين ٦٦

الاول واخص من المعنى الاعم السابق والثاني اعم من الحكم والثالث اعم منهما والرابع اعم من الثلثة الاول فالتصور فقط يحتمل للاولين دون الاخيرين لما فاتهما للساذجية اما منافاة الاول منهما لما فظاهر لانه لما لم يعتبر فيه الحكم وعدمه فهو في مرتبة الاطلاق المحض وهو ينافي الساذجية اي في مرتبة التقييد بعدم الحكم واما منافاة الثاني فلانه لما لم يجتمع مع الحكم لم يكن الاجتماع ... ١٢

معه حكم بدون اعتبار معه ... الوجه الاول فان الحكم ... الاول والتصور بالتقييد ان يكون معه والتصور اعم من الوجه اي حصول صورة الشيء الثاني الاعم المطلق الاول من التقييد بالوجه المطلق والوجه الاول مقيد ... والاعم من الوجهين ان يكون ... التقييد والاطلاق ... بحسب الاعتبار ... بعدم الاعتبار ... فانه مقيد

فـ قوله اي ما ذكر اي من بيان النسبة بين الوجهين ... التقييد بحسب العموم ... النسبة بحسب الصدق ١٢

ق قوله اعلم ان الحكم ... الخ الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث ذكر التفسيرات الثلثة للحكم ... ملك الكلام

في الحكم بمعنى التصديق قد ذكر تفسيرات اخر له غير مناسب وان كان المقصود منه بيان معانيه للافادة فمعانيه ليست منحصرة فيما ذكر بل له معان اخر غير ما ذكرها حتى يتحمل الافادة ١٢ مولوي محمد ابو تراب رحمه الله

ق قوله اعلم ان الحكم ... قال المصنف ان التصديق ... بيان معنى الحكم ...

من الوجهين الاخرين لما ليس فيه الحكم معتبرا ولا عدم الحكم معتبرا فيكون في مرتبة الاطلاق فلا يلائم هذه المرتبة للساذجية لان الساذج يكون مقيدا بعدم الحكم والوجه الثاني لما ليس عدم الحكم فيه معتبرا فيمكن فيه ان يوجد ويعتبر معه الحكم فلزم احتمال التصور الساذج للحكم والمحتمل للشيء لا يكون منافيا لذلك الشيء فالوجه الثالث ...

... احد المعنيين ... او الوقوع واللاوقوع ... الرابع ادراك ... الادراك ... عند البعض ... التصديق على مذهب ... الحكماء ... الاطلاق ... على نهج المعاني ...

ق قوله الحكم انما يراد به ... بحسب اصطلاح اهل الميزان ١٢ لكون العلم ... ودونها التفسيرين الاولين ... غير ظاهر بل الاخيران ... في استعمال الفن ... بعض ... وضع القوم مولانا بحر العلوم المغفور المرحوم

ق قوله لم يكن الحكم ... صح ان ... منشأ للتصديق ... ولوي احمد بين رحمه الله

الحواشي المتعلقة بالصفحة المذكورة ٦٩ بهندسة

اتحاد بحيث يعرض احدهما الآخر بحسب الحقيقة قد يكون بينهما فلا مانع لان الامور المتباينة لا يكون في المتباينين على قسمين ذاتي وعرضي والاول صادق على الآخر قلت الاتحاد لا يجوزان فكيف يقال ان احدهما والتصادق يقتضي الاتحاد والمتباينة بينهما تقابل والتقابل يقتضي التباين لا يقال ان الجوهر والعرض الذي هو الذهن

كمفهوم الكاتب يعرض لحقيقة هو معروض وممتنع لهما تحققان بالذات ... الجوهر والعرض ... ان الجوهر والعرض قسمان الاقسام تكون متباينة لا يصدق احدهما على الآخر فكيف يصدق العرض على

مولوي محمد مبين ... قوله الاول ...

مولوي محمد مبين

مولوي عبد الحليم مد ظله

مولانا محمد عبد الحي

انها موجودة في الذهن وهي ليست حكما بمعنى جزء القضية بل بمعنى التصديق ١٢

قوله وثانيهما انه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية قوله لان الانتساب الخ لا يخفى ما فيه فافهم قوله والعلم انفعال الخ للمذهب المنصور في العلم انه من مقولة الكيف كما تقرر في موضعه ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا اورده الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه حيث قال للقائل ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه موجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع

لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد هو النسبة من حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ تصير علما وانفعالا وبهذه العناية لا يتجه ما اوردنا في الحاشية الاولى ان ايراد هذا التفسير غير مناسب ۱۲ منه

اي ان هذه الماهية معقولة عن امر موجود في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل ولم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع انتهى لا يخفى عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض في المقولات التسع لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات اللهم الا ان يكون مرادهم

حصر الاعراض الموجودة في الخارج

اشارة الى ان هذا الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست موجودة في الخارج والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود منها ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي كل منهما مندرجة في مقولة الاولى في مقولة الكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها كما سينكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا اي المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام سيأتي بعد ذلك لم نورده واوردنا الجواب الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء ١٢

منه رحمه الله

الحواشی المتعلقة بالصفحة السادسة

فلو کانت المقولات التسع اقساما للاعراض الموجودة فی الخارج لخرجت تلک المقولات عن المقسم والتالی باطل لانهم عدوها من المقولات التی ہی اقسام الاعراض الموجودة فی المقدم مثلہ واعترض علیہ احسن المحققین بان مرادہم حصر الاعراض فی التسع حصرا لحبس الخارج ای العرض ... فی التسع ... عن التسع ...

بل لا توجد الا فی الذہن ۱۲ صہ

فیصدق علی جمیع المقولات التسع انہا موجودة فی الخارج ... القسم علی جمیع ... مولوی محمد العبد ... التحقیق العلیۃ

قولہ العلم ہو الحصول یعنی ان الاول ای حقیقۃ تحقق ... والتالی ... التی ہی عین ...

قولہ کما ینکشف عنک عن قریب من ان الحقیقۃ التی حصلت فی الذہن تابعۃ لما ہی صورة لہ فان کان جوہرا کانت ہذہ الحقیقۃ ایضا جوہرا وان کان کیفا کانت ہذہ الحقیقۃ ایضا کیفا بناء علی حصول الاشیاء بانفسہا وانحفاظ الذاتیات فی انحاء الوجودات ۱۲ مولوی عماد الدین

الامر فلا ینتقض الحصر بخروجہا عن المقسم ۱۲ مولوی عماد الدین

السابقین من الاعتبارات الذہنیۃ لیس لہا وجود فی نفس الامر لان التقیید امر اعتباری غیر مستقل کما ہو الظاہر والمرکب من الاعتباری وغیر الاعتباری اعتباری اذ اعتباریۃ الجزء وعدم کون الجزء فی نفس الامر یستلزم اعتباریۃ الکل وعدم کون الکل فی نفس الامر فلا یکون للکل وجود فی نفس الامر ... علی احد الطریقین

... والمعروض فیقید ... لکن الحقیقۃ التی حصلت من الامور الاعتباریۃ لعدم کون جزء من اجزائہا مستقل ولیت شعری ای کان علیہ ان یرید المعنی الثانی ولا یتعرض لبیان الاعتباریۃ ونفی ... فان الالزام بلا لزوم واذ ینبغی الجواب ان العلم حقیقۃ انما ہو الحالۃ الادراکیۃ وہی من مقولۃ الکیف مطلقا واما الطبیعۃ الماخوذة علی احد الوجہین فانما یسمی علما مسامحۃ ... مبدأ الانکشاف لنوع من الاختلاط ... وہی تابعۃ للمعلوم فی المقولۃ ۱۲ مولوی عماد الدین

قولہ اولا شک انہا ای الحقیقۃ الحاصلۃ فی الذہن من حیث انہا مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ

قولہ ... والمعروض ... التقیید الذی ہو ... الاستقلال العارض الذہنیۃ ... الحقیقۃ الاعتباریۃ ... الصورتین ... الحقیقۃ التی حصلت فی الذہن من الاعتبار ...

ای ہی وہی العلوم ... الذات ... ان تکون جوہرا وتارة کما ... التی تعد علما مسامحۃ ... کانت عبارة عن الماہیۃ من حیث الانکشاف بان یکون التقیید والقید خارجا والمجموع العارض والمعروض فاعتبار عقلی لا وجود لہ فی نفس ...

قولہ ... ان التسع ... المقولات التسع ... فی نفس الامر ... عمد الی ... ان ... الضعیف ...

الحواشي المتعلقة بالصفحة للهندسة

١٣ قوله فليس بمفيد اي في دفع المحذور والاشكال لان مدار الاشكال على اتحاد القائم بالمعلوم في الحقيقة والجمع بين المذهبين على تغاير القائم للمعلوم في الحقيقة فتسمية القائم والحاصل باسميهما لا دخل له في دفع المحذور بل هو على مجرد الاصطلاح ولا ضير في ان يسمى ما سمي حاصلا بالقائم ويسمى ما سمي بالقائم بالحاصل

باسمين غير مفيد في هذا المقام ١٢ مولوي محمد مبين رح

المذكور على تقدير الاتحاد فتسميتهما بينهما بحسب الماهية والاشكال بين المذهبين لزم على تقدير التغاير غير مفيد في رفع المحذور لان الجمع احدهما بالقائم والآخر بالحاصل نفس حقيقة المعلوم وعينه وتسميته ومنشأ الاشكال هو كون الحاصل عين المعلوم وشبحا ومثالا له يكون القائم

ان القائم بعينه شيء واحد بعينه حقيقة المعلوم بعينها بين المذهبين لانه فقطعا والقول الاول بالقائم دون الشيء والثاني بالحاصل دون التحقيق ليس بعينه في دفع الجمع بين المذهبين الا ان ليس بعينه اصلا شيء عليه ان في تسميته

الثاني بالحاصل دون القائم اشارة الى انه ارحل حقيقة المعلوم لدفع الاشكال

مولانا عماد الدين اعلى الله درجته في اعلى عليين وبعثه في زمرة الشهداء والصالحين

عن الالتفات بالعوارض ينكشف الذهنية وهو معلوم العين الخارجي عند الذهن بانتفت الذهن الى وقد وجدت في الذهن الوجود الصفات في موصوفاتها وحصول الشيء في مكانه وزمانه ومن الحلول الصورة في المرآة ومن العين الخارجي والشيء مع العين الخارجي القائم الصفة الذهنية عرض و علم وصفة انضمامية للذهن ينكشف به المعلوم وهو مغاير للعين الخارجي في الماهية وموجود في الخارج لا في الذهن اذ الصفات الانضمامية لا بد ان تكون موجودة في ظرف موصوفاتها وموصوف العلم هو الذهن ولا مرية في وجوده في الخارج والا لزم ان يكون

للذهن ذهن وهكذا فاذا صفة ايضا تكون موجودة في الخارج فالجوهر شيء آخر والعرض والكيف شيء آخر فلا يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا هذا تفصيل ما قال العلامة القوشجي بعد القيل والقال ١٢ مولوي محمد عبد الحليم ادام الله فيضه

قوله وجاء العلامة القوشجي بما لتزم الجمع بين المذهبين في حصول الاشياء بانفسها وباشباحها العلم ان ما يحصل في الذهن هو انفس الاشياء بانفسها بحسب الاعتبار مسلم ان ماهية في الصادق غير مسلم واما بالتأمل الصادق بين المذهبين الاشياء بانفسها لان الجمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الشيء بغير عين المعلوم

وباشباحها لان القائم بالذهن المحذور والمذكور المعلوم ومثاله والآخر ما هو الحاصل في الذهن مولوي محمد مبين رح

قوله فلا اشكال لان القائم بالذهن اذا كان حاصلا ان القائم لا بد ان يكون مطابقا عالما والعالم يجب ان يطابق المعلوم للمعلوم فالقائم لا بد ان يتحد مع المعلوم بالماهية فان كان الشيء الواحد تحت المقولتين فان الشيء الواحد اذا كان معلوما من مقولات التسع غير مقولة الكيف يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا اذا كان المعلوم من مقولة الجواهر ويرجع الى سفسطة اي جحد بالعلم لثبوت الاتحاد في الحاصل في الذهن لا القائم فيه فلا يكون مطابقة للمعلوم الا لكونه خارجا عنه عارضا له او غير ذلك سوى الاتحاد في الماهية

من قبل المتكلمين والحكماء والعارفين بحصول الصورة في الذهن بحصول الاشياء في الذهن بانفسها حصلت بقيام السواد بانفسها في الذهن يكون الذهن اسود بالذهن ان يكون الذهن حارا بقيام الحرارة والذهن اسود ومن قيام السواد والحرارة الذهن حارا لان الاسود يكون الذهن حارا لقيام السواد والحرارة بالذهن

قوله ودفع بان الاشكال ان الا باطيل مع الذهن غير القائم بالذهن فانه وعين الجماد مع الذهن حال في الذهن فان قيام ووصف المعلوم ان الذهن غير القائم بالذهن بعينه حلول اي الحاصل هو المعلوم بالاصالة والقائم عين الاعين للمعلوم شبح المعلوم لكنه مغايرة للمعلوم قوله فلا ينتج بالانتزاع للعلم الذهن وقوله فليس بمفيد الدليل

وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة فمدفوع لان الوحدة ليست من الموجودات الخارجية والنقطة من مقولة الكيف كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث قال النقطة كيفية في الخط وهو مثل التربيع لانها حالة للخط المتناهي ثم ههنا اشكال اخر وهو ان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان يكون الشيء الواحد جوهرا او كيفا مع انهما مقولتان وصدقهما على شيء واحد ممتنع وقد اجاب عن الاشكالين بعض المتاخرين بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر معلوم وحاصل في الذهن وموجود فيه وما هو عرض وكيف علم وقائم بالذهن وموجود في الخارج وحاصله كما يظهر بالتامل الصادق

وفيه بحث ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه والتالي باطل والا يعود الاشكال ويرجع الى السفسطة لثبوته في الحاصل في الذهن فتعين الاول فالقائم بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقته واما تسمية احدهما بالقائم والاخر بالحاصل فليس بمفيد كما لا يخفى منه

ان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين

المذهبين وانت تعلم انه قول بلا دليل وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق

يقتضي بامتناع ذلك بان يقال بانا لا نعني بالعلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا شك

ان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الحدس ايضا فمنشأ الانكشاف

(موجودة في الذهن ١٢ — لكمال مشاكلته مع المعلوم ١٢)

هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون القائم بالذهن ايضا منشأ الانكشاف

يلزم حصول الحاصل على انه يلزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما تفطنت

(وهو باطل ١٢)

فعاد الاشكال واجاب عنه بعضهم بان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا

(اي عن الاشكالين ١٢)

وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ولا يخفى

(كما زعم بعض الاشراقية ١٢ — اي لمرتبة الوجود)

عليك ان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها

(هذا ايراد اول على المجيب ١٢)

لا يختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود والعقل يعد قلب الماهية من الممتنع

على ان هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية او بقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا

(هذا ايراد ثان على المجيب بالعلاوة ١٢)

الى القول بحصول الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال فما قال ان مرتبة الوجود مقدمة

(هذا ايراد ثالث على المجيب ١٢)

على مرتبة الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض

الحواشي المتعلقة بالصفحة المبتدئة بهذه ٧٥

قوله اجاب الضمير المجرور يرجع الى الاشكالين المذكورين وهما لزوم كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا ولزوم كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا فما فهم من بعض الحواشي من ان الضمير يرجع الى حصول الحاصل وعود الاشكال كما فسره بقوله يعني اجاب عن حصول الحاصل وعود الاشكال بان الخ لا يخلو عن التسامح [illegible]

قوله مع عدم [illegible] يعني ان [illegible] فاذا انقلب الوجود وانقلب الماهية فالشئ الموجود في الخارج كان جوهرا واذا وجد في الذهن صار بوجوده الذهني كيفية نفسانية ١٢ مولوي مبين رح

قوله اوتابعة لها اي غير منفكة عنها [illegible] عن الوجود ١٢ مولوي المداد [illegible]

قوله ولا يخفى عليك الخ حاصل هذا الايراد ان هذا المذهب الذي اختاره السيد الصدر من كون الشئ جوهرا في الخارج وعرضا وكيفا في الذهن باطل ضرورة ان الماهية وذاتيات الماهية لا تختلف باختلاف الظروف [illegible]

[illegible] على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لمرتبة الوجود [illegible] يصير موجودا اولا ثم تكون ماهية

قوله على ان هذا الانقلاب حاصله ان الصورة الحاصلة في الذهن بعد الانقلاب الى الكيفية هل هي جوهر ام لا وعلى الاول يلزم كون الشئ الواحد [illegible]

[illegible] ان يقال الماهية العرضية الحاصلة في الذهن انما هو الانسان الخارجي المنقلب اليها ويصح الحكم بان هذا الحاصل كان قبل ذلك الانقلاب الى [illegible] فارتفع الامان وبطل هذا الاشتقاق ١٢ مولوي عبد الحليم [illegible]

ماهية اخرى في محل واحد كما اذا صار الانسان في الخارج مع بقائه فيه حمارا فيه وههنا ليس كذلك فان الصورة الخارجية التي كانت في الخارج جوهرا لم تصر فيه عرضا والصورة التي في الذهن كانت عرضا لم تصر فيه جوهرا فلم يلزم الانقلاب المستحيل **فان قلت** الانقلاب لا بد له من المادة تقتضي مادة مشتركة باقية في الحالتين **قلت** هذا الانقلاب ايضا يقتضيها فكذا [illegible] ليست انقلاب الماهية من صورة الى صورة اخرى في الاعيان لهذا الانقلاب الى مادة مشتركة فيكون [illegible] اذا صار الانقلاب في الذهن ماهية اخرى وفي الخارج [illegible] يقال ان هذه الماهية الذهنية هي الماهية الخارجية التي انقلبت اليها [illegible]

[illegible] العوارض الانضمامية التي تكون عارضة ولاحقة للشئ [illegible] فلم يكن الشئ اولا قبلها فكيف يكون عارضة لها ١٢ مولوي مبين رح

قوله على مرتبة الماهية كما قال بعض الاشراقية فلا يلزم الانقلاب ولا يعود الاشكال فلا يعود الاشكال ١٢

قوله [illegible] مولوي [illegible]

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المشتملة
بهذه

قوله ... أي عدم العارض ... المتحقق ذلك العدم في مرتبة المعروض ١٢

قوله بالمعنى الآخر وهو عدم المقيد أي عدم وجود العارض في مرتبة المعروض

قوله فظهر ذلك كذلك ... يمكن ان يكون مرتبة المعروض مسلوبة عن وجود العارض مع ان لا تكون مسلوبة عن وجود العارض ١٢

قوله فسلب وجود العلم الخ ... ان ايسان ... وجوز سلب العلة عن وجود المعلول

... يرجع الى سلب المرتبة عن النقيضين يعني مرتبة الماهية مسلوبة عن الوجود والعدم ولا منافاة بينهما لانهما في مرتبة العوارض وليسا في مرتبة الماهية لان الوجود والعدم مرتفعان لا يلزم اجتماعهما

تقرير الجواب ان هذا القائل اشتبه عليه معنى العدم بالآخر ولم يفرق بين السلب الثابت ونفي المقيد وبين السلب المقيد والنفي المقيد مع ان بينهما ...

المتحقق ذلك السلب في مرتبة المعروض يعني على طريق السلب المقيد بان يتعلق الظرف بالسلب ... لا بالوجود ... السلب وليس نقيضه سلب وجود العارض بان يكون الظرف متعلقاً بالوجود المعروض على طريق نفي المقيد سلب وجود العارض في مرتبة المعروض فالمرتبة في مرتبة ... كل منهما متحقق فان وجود العارض وعدمه ليسا بمرتفعين في مرتبة المعروض ان النقيضين أي الوجود العارض ارتفاع النقيضين حاصل لمنع تحقق ...

... يعني على طريق ... ليس في مرتبة المعروض فقد اعترف بان نقيض وجود العارض في مرتبة المعروض على طريق نفي المقيد متحقق فقد تحقق احد النقيضين فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في مرتبة المعروض يقول بتحقق احدهما ...

المفهومات الوجودية والعدمية سواء كان العدم بمعنى السلب العدولي او السلب البسيط خارج عن مرتبة الماهية فتكون مرتفعاً عنها بمعنى انها ليست عينها ولا جزءها فارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع عينيتهما ...

... في مرتبة الماهية يرجع الى انه ليس الوجود ولا العدم عين الماهية ولا ذاتياً لها ... وجود المعلول وعدمه مرتفعان في مرتبة العلة ... وجود المعلول ولا عدمه عين العلة ولا جزء لها ...

قوله تحقيق المقام الخ مولوي عماد ... منتهى الجواب الثاني

مولوي ... قوله ... [illegible]

... ارتفاع النقيضين ... [illegible]

ولاشك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العوارض

لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة

فيكون عدمه في تلك المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول

العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب

البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع النقيضين في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة

وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة وجود العلة

يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه وهذا كما تراه ليس بمحال وتحقيق المقام ان نقيض الوجود في المرتبة سلب

الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق ذلك السلب فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس

في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول

بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدريه مع ان استحالة سلب النقيضين ليس بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو في نفسه

محال في اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك

الظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه ويتحقق سلب سلب الوجود فيه عند نفي سلبه عنه واما

التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه

معنى العدم بالمعنى الاخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت

والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلبها عنه

وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم عن ان يكون له مرتبة والا لا يكون لذلك الامر سلب وجود

المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه ١٢ منه

فان قلت التقدم عند القوم منحصر في التقدمات الخمسة المشهورة وتقدم المعروض
على العارض ليس شيئا منها اما التقدم بالزمان والتقدم بالشرف فظاهر واما
غيرهما فلان التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب
والتقدم بحسب الرتبة ما يصح فيه ان يكون المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما
قلت هذا التقدم وراء تلك التقدمات كما صرح به المحقق الطوسي في نقد التنزيل
وقد عبر الشيخ في الهيات الشفاء عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه
بالتقدم بالماهية والقوم انما حصروا التقدم الذي هو بحسب الوجود وقد اجاب
بعض المحققين عن كون العلم جوهرا وكيفا بان عدهم العلم من مقولة الكيف
على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وهذا ايضا كما تراه
خال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق واجاب بعض الافاضل عن ذلك بان العلم
كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من المقولة اذ الكيف الذي هو المقولة معناه
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على
تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والكيف

الحواشي المتعلقة بالصفحة المشتملة بهندسة

٤٢ قوله بعض المحققين اي المحقق الدواني في الحواشي القديمة على شرح التجريد ١٢

٤٣ قوله عن كون العلم جوهرا وكيفا اذا تعلق العلم بالجوهر بناء على حصول الاشياء بانفسها واتحاد العلم والمعلوم بالذات وانحفاظ الماهيات في انحاء الوجود وكون العلم من الكيفيات النفسانية على المذهب المنصور ١٢ مولوي محمد عبد الحليم مد ظله

٤٤ قوله تشبيه الامور الذهنية ...

٣٤ قوله بحسب الوجود وفان قلت التقدم بالشرف ١٢ ملخص من حاشية الاستاذ قدس سره ... ان تقدم الجنس على النوع تقدم بالطبع مع انه ليس الوجود في الجنس على الفصل وكذا تقدم ... هو التقدم بالرتبة والثاني هو التقدم ... من ذلك المبدأ مستعد اولا فالاول ... اما ان يعتبر فيه مبدأ يكون الترتيب ... هو التقدم الطبعي والثاني ... بالعلية اولا

مرتبة ذات الجنس فكيف يكون تقدما بالطبع قلت ان تقدم الجنس على الفصل والنوع ليس تقدما بالطبع عندهم بل هو تقدم آخر سوى الخمسة ولو سلمنا فنقول ان المراد ان التقدمات المشهورة قد تكون بالوجود الخمسة وليس المراد ان التقدمات الخمسة لا تكون الا بالوجود بخلاف تقدم الماهية

الذهنية من مقولة الكيف حقيقة لان المقولات اقسام للموجود الخارجي فلا يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا الا جوهرا حقيقة وكيف مسامحة واما عد العلم من الكيف فمسامحة لمشابهته الكيف القائم بالمعروض في العين في الافتقار الى المحل وعدم اقتضاء القسمة والنسبة ١٢ الطوسي رح

لا تقبل القسمة والنسبة والثاني ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا تقتضي القسمة والنسبة وهذا معنى الكيف الذي هو المقولة وبينهما بون بعيد المعنى لسائر مقولات العرض ومقولات الجوهر ولا يكون واحد شيء داخلا تحتهما وتحت غيرهما والمعنى الاول عرض عام وصادق على الجوهر في الذهن وليس مباينا لمقولة والعلم داخل تحت الكيف بمعنى

العرض العام لا تحت مقولة الكيف فلا يلزم دخول شيء واحد تحت المقولتين ١٢ مولوي مبين رح ٤٥ قوله ولا اقتضاء النسبة خرج به بعض باقي المقولات الاضافية وانطبق الحد على المحدود جمعا ومنعا ١٢ مولوي عماد الدين رحمه الله

الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة

ولا يخفى عليك ان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة او المقدار المتشخص مثلا

وانا نقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق الاشياء اذا حصلت في الاذهان يحصل لها وصف وهو ليس بحاصل لها وقت كونها في الاعيان

ويحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الانسان صورة علمية وعلم ولا شك ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه

على تقدير كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في

الذهن وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في الذهن عرض لانه موجود في الموضوع وتابع للموجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية

النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا

واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعارض ليس الا عرضا من مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا تابعا للموجود الخارجي ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلفت الاقوام وزلت الاقدام ۞

تمت

تتمة القول بالعلم من مقولة الكيف

خاتمة الطبع بعون الملك العلام الذي جعل المنطق وسيلة لافادة ما في الجنان من المعقولات وفضل الانسان بشرف العلم على سائر انواع الموجودات قد انتسب طبع الحواشي الزاهدية على الرسالة القطبية بتحشية السميدع اللوذعي الهمام الالمعي العلي المناصب رفيع الشان مولانا المولوي محمد الهداد خان ادام فيضه امتنان في اوائل جمادى الاولى من شهور سنة سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة نبي الخافقين على هاجرها التحية بتعاقب الملوين في المطبع النظامي الواقع في الكانبور صانهما الله عن الفتن والشرور وكان هذا الطبع المطبوع لامر معدن المروة مخزن الفتوة جامع العلوم العقلية والنقلية كانه مجمع البحرين مولانا المولوي خادم حسين حصل ما تمناه في الدارين باهتمام هذا الراقم الراجي الى الغفران محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد روشن خان اسكنه الله في روضة الرضوان

العذر عند كرام الناس مقبول

اعلموا ايها الطلاب انه لما فرغ النساخ من نسخ هذا الكتاب حضر كله دفعة عند هذا الاقل من افراد الانسان فعاينت فيه نوعا من الخلل والنقصان

اما الاول فهو انه حرر بعد الاسم الفخيم مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم مدظله وعم فيضه او غيره ممايدل على حياته المفيضة لفيضه العميم مقام رحمه الله وادخله الله جنات النعيم **وعذره** جهل الكاتب لمجاورة مولانا الممدوح بجوار رحمة ربه الغفور الرحيم ولو اعتذر من قبله لدفع هذا الخلل بانه ايماء الى نيله مقام الشهداء الذين في حقهم قال عز من قائل وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ اَمْوَاتٌ بَلْ اَحْيَاءٌ وَّلٰكِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ ۝ لانه رحمه الله مات مريضا ومن مات مريضا مات شهيدا الحديث لامكن **واما الثاني** فانه في بعض المقام ترك من اول علام الاعلام مايدل على التعظيم والاكرام **فعذره** بانه التزم ابتداء كل حاشية من صدر السطر وابتدائه وانتهاءه على انتهائه فلاجل هذا المرام في بعض المواضع لم يسعه المقام لتحرير مايدل على التكريم والاحترام والمحو والاثبات لاصلاح هذه النقيصة من كل صحائف الكتاب كما علم في غاية الاشكال فلاجرم بحكم الضرورة تركته على الحال فان الضرورات تبيح المحذورات وَاللّٰهُ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ وَيَعْفُوْ عَنِ السَّيِّاٰتِ

كشف الرموز المرقومة في الحواشي الكاشفة للخبايا والغواشي

بحر	مكني من هامش بحر العلوم مولانا عبد العلي المرحوم غفر له الله الحي القيوم
حسن	رمز من حاشية ملاحسن افيض عليه شآبيب الرحمة والمنن
عماد	شارح عن شرح مولانا عماد الدين اعلى الله درجته في اعلى عليين
مب	كناية من تعليقات مولانا محمد مبين بعثه الله في زمرة الشهداء والصالحين
ظهور	مشعر عن الحل لمولانا ظهور الله برد الله مضجعه وطاب ثراه
ولي	اشارة الى تحرير مولانا ولي الله جعل الله الجنة مثواه
فضل	تنبيه على افادات مولانا فضل امام صير له الله دار المقامة دار السلام
احمد	اشعار عن حواشي قاضي احمد علي السنديلي غفر له الله العلي
رستم	منبئ عن تحريرات مولانا رستم علي عفا عنه الله القوي
ارتضا	كاشف عن شرح قاضي ارتضا عليخان اسكنه الله بحبوحة الجنان
عبد حل	مرموز لحل الحافظ الحاج مولانا محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم
ملخص	ايماء الى خلاصة الحواشي للعلماء الاعلام اقامهم الله في وسط دار السلام
الهداد	مشار به الى فوائد جديدة وعوائد مفيدة لمولانا الهداد خان ادام الله ظله وفيضه بالجود والاحسان

الالتماس

لما كان هذا الكتاب داخلا في دفتر الحكمة العالية كورنمنت كلكتة التي هي دار الامارة فلا يطبعه بدون اجازة هذا العبد المعتني بالطبع محوض حذر من اهالي المطابع و ارباب التجارة وليعلم انه مطبوع في المطبع النظامي الواقع في الكانبور قد ختم ختمه ورسم علامة خطه على الختم صين عن مكاره الدهور

العبد

عبد الله صنع بن حاجي محمد روشن خان حنفي بقلم خود

محمد روشن خان حنفي سنه ١٢٦٣

محمد عبد الرحمن بن حاجي

ماشاء الله لا قوة الا بالله

بفضل فضیلت بخش انسان عطای فضائل علوم بر سائر انواع جهان حسب فرمایش بحر مواج مروت و کمال معدن فتوت و جلال

والدجی
الهدی فی البلد
۱۲۸۷ھ

باهتمام بیان غفران مآب محمد عبد الرحمن خان بن حاجی محمد روشن خان مغفور و تربیت یافتهٔ خدمت برادر معظم محمد مصطفی خان صاحب

در مطبع نظامی واقع کانپور ۱۲۸۷ مطبوع گردید

الخطبة في الحمد والنعت ووجه التأليف

بسم الله الرحمن الرحيم

يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث
في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فيا ايها الذين امنوا
صلوا عليه وسلموا تسليما لتنالوا من عند ربكم الكريم جنة ونعما وبعد فيقول العبد الضعيف
الذي لا خلاق له من الحسنات ولا بضاعة له الا السيئات غلام يحيى بن نجم الدين
البهاري جعل الله وجوههما ناضرة الى ربها ناظرة مسفرة ضاحكة مستبشرة اني كنت
قد صرفت حينا من الدهر في غوص الفرائد في التوم والدرر بحضرة قاموس العلم والحكم صحاح
الدراية من بين الامم صراح الذكاوة والفطانة اساس الكرم والكرامة قمقام اذكياء
العصر همام كملاء الدهر فص خاتم الشريعة نقاد جواهر الطريقة باب مدينة العلم الاعلى
والادنى مولانا باب الله الجونفوري سلمه الله تعالى شعر لا يدرك الواصف المطري خصائصه

حل خطبة الحواشي الزاهدية

وان يك سابقا في كل ما وصفا. ثم رايت في تعليقات السيد الزاهد على الرسالة القطبية من المغلقات ما يضيق القرائح الذكية ريثما لم يحم احد حوم ارتفاع سدفته ولم يضع بشر مصباحا دون عتبته فاختلج في صدري ان اكدح فيما يغنيه عن المفتاح بالافتتاح ويبعده عن المصباح بالاصباح الا ان قلة بضاعتي قد يثبطني عن التجا على هذا المرام وضيق باعتي يعوقني عن الانتصاب في هذا المقام حتى التمس به من فرط رغبته مرة بعد اخرى اخي واعزي حيوة الصدري الشيخ علم الهدى متعه الله تعالى بما ينفعه وبعده عما يفجعه ولم اجد طي الكشح عنه جيدا وحريا فاقدمت عليه داعيا من الله رشدا وسبيلا فجاء بحمد الله مصباح الدجى بل للفرقان الشمس والضحى سميته بلواء الهدى في الليل والدجى والله اسئل ان يجعله ممدودا ما دام خيام العلم ممدودا وهو حسبي ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم الكفيل **قوله** الحمد هو الشكر وقضاء الحق والحكمة بالكسر العدل والعلم البالغة اي الجيدة في القاموس شيء بالغ اي جيد والحجة بالضم البرهان والمراد به ههنا اما العموم او الخصوص وهو القران فانه برهان لاثبات رسالة الرسول صلعم من عند ربه الساطعة المرتفعة العظيم وكذا العميم من صيغ المبالغة مجرور على انه جار على الله وما بعده فاعله الشان الخطب والامر والاحسان ضد الاساءة في الصحاح كل من ولي امر واحد فهو وليه الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل مثلا والتوفيق دست دادن كسى را بكاري كذا في الصراح الافاضة افراغ الماء وصبه والصلوة هي حسن الثناء من الله تعالى على رسوله صلعم كذا في القاموس والسلام السلامة والبراءة من العيوب وصوادق التصديقات

لا فعل التعجب غير المتصرف فيه كما ثبت في النحو ۱۲ مولوي تراب علي رحمه الله تعالى

من قبيل جرد قطيفة اي التصديقات الصادقة المطابقة للواقع تقتضي بالنظر الى
نفس ذاتها ان تحضر وتستحصل في نفسه المقدسة عن الادناس لانه كمال لها الا ان شأنه صلعم
ارفع من ذلك وهذا بخلاف نفوسنا الدنية فان التكييف بالعقائد الحقة اقصى مراتب كمالنا
وقس عليه الجملة التالية حضر كنصر ضد غاب يقال كان بحضرته مثلثة القدس بالضم الطهر
اسم مصدر والتقديس التطهير والحقائق من حقيقة الامر وفيه ايماء الى انه لما كان حال
الحقائق كذلك ففي العرضيات بالطريق الاولى فذاته عليه السلام جامع بين جميع انحاء
العلوم والجناب بالفتح الفناء وما يقرب من محلة القوم كذا في الصحاح فروحه تفريع
على ما سبق يعني ان مركز الشيء وموضعه ومحله اذا خلي وطبعه يقتضي ان يتوجه ويميل اليه
واذا كان روحه المعلى ونفسه العليا ايضا كذلك بالنسبة الى التصورات والتصديقات
فهو بمنزلة المركز فتشبيه روحه ونفسه في النفس بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه
متوجها اليه بالطبع استعارة تخييلية تصوراتها وتصديقاتها بالجر على البدل في كذا عدة
ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال والمنبع ظرف من النبع بتقديم النون على الباء
الموحدة والعين المهملة بخروج الماء من العين وعلى آله اي اتباعه واوليائه الابرار جمع
بر بالفتح الصادق الكثير الخير كالبار واصحابه هم الذين طالت صحبتهم مع النبي صلعم
مسلمين وقيل شرط الرواية وقيل هم مسلمون رأوا النبي صلعم الاخيار جمع خير بالتشديد
كما في القاموس من ان المخففة في الجمال والميسم والمشددة في الصلاح والدين عظماء
بالضم والفتح والمد جمع عظيم مانس كمسجد من الانس بالضم ضد الوحشة والمراد به

حل خطبة الحواشي الزاهدية

مولوي تراب علي

حل خطبة الحواشي الزاهدية

بدالمجالس فانه موضع الانس اي هم المشار اليهم بالبنان في مجالس عالم القدس وفي رؤساء

بضمتين ومدٍ جمع رئيس مجالس الانس اى المجلس مع العالم الروحانية هداة جمع هادٍ

كحماة جمع حامٍ اي حافظ مراسم من الرسم اي العلامة اى هم هداة طريق يوصل الى

مرتبة العلم واليقين باحدية ذاته تعالى وحقية اوامره ونواهيه ومعالم جمع معلم

ما يستدل به على شيء وهي ههنا القران والشرائع الملة والدين بمعنى واحد وهو

وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الخير من مصالح الدنيا والاخرة و

اما بالفتح معروف بعد من الظروف الزمانية مبني على الضم والعناية من عني بالقول كذا اراد

لا من عناه الامر عناية اهمه ولم يقل بدله الاعانة كما هو الظاهر اشعارا بان للاعانة على

الشيء من جانب الله تعالى هو تعلق الارادة به والصون الحفظ والشر نقيض الخير

والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب وشر الغبي والغوي

منازعتهما مع خصمه حتى يفوت ما يغنيه ويضيع وقته فيما لا يغنيه ولا ريب في انه مما ينبغي

ان يسئل الصون عنه وفيه اشارة خفية الى انهما كان صاحبي الدراية والفطانة

فكانه ادعى ان هذه الذكاوة والدراية موروثة له ونفائس المطالب من قبيل جرد قطيفة

وكذا اما بعده والنفيس ما رغب فيه والمارب من الارب الحاجة والمطالب مما يطلب ويحتاج

اليه فهي موضع الحاجة والرسالة هي الفوائد كانها مرسلة من جانبه الى متعاطيها الحبر بالكسر العالم

والصالح بفتح فيهما وتاء العلامة وكذا الفهامة لمجرد المبالغة النحرير بالكسر الحاذق الماهر الفطن

البصير بكل شيء القطب في الاصل سيد القوم وملاك الشيء ومداره المنيف العالي والامها

جمع امهة بمعنى الام كالامة والام كل شيء اصله وعماده كذا في القاموس محتوية اي محرزة
وجامعة مهماته على صيغة اسم الفاعل في القاموس الهم الحزن همه الامر هما حزنه كاهمه
والمقاصد مما يحزن الطالب في تحصيله وتكميله والاسرار جمع سر ما يكتم والاستار
بالفتح جمع ستر بالكسر پرده كذا في الصراح والحق ضد الباطل والصريح الخالص
والاسعاد الاعانة وها حرف تنبيه اقحم لئلا يغفل المخاطب عما يلقى اليه فيفوت
المقصود والمستفيض الذي يسئل افاضة الماء وغيره والجود بالضم معروف
قوله يتحقق كل فرد منه بعد الخ اي بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل
لتحققها في اجزاء الزمان بنفس ذواتها وفي الزمانيات بواسطتها كما تقرر في موضعه
فالمعنى ان العلم المتجدد الذي ينبئ عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد
منه مع موصوفه وعالمه متحققا وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعد
زمان ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه مجامع مع
كل شيء والحضوري فاقد للسلب الكلي ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية وهي التي بها
يمتنع وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث
يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فبقي المقسم
وهو الحصولي على اطلاقه وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كما ستبينه وايضا يا باه
ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المص هذا يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق يوعلن
التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو

وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاما مطلقا من موصوفها وهو
يدعي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة
على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير الصفة
ح عاما من وجه كذا افاد الاستاذ مد الله ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي
لا يكفي آه الذي قد يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي والحصولي القديم لا يتصور فيه الحضور
عند الحاسة لبراءة العقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا نسلم عموم
الصفة وكذا بان التنافي بدليل المص انما هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث ايضا
فكلا لانا نقول حاصل كلام المص ان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث والا لم يصح
الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه
والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الدين اما الاول فلانتفاء الحصول
فيه واما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف
اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث ولذا شنع المحشي لهذا الفقير على
المحقق الدواني في بعض تعليقاته بتعريفهما بحصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم فلو لم
يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمص
منهم حيث لم يوجد في كلماته في اي موضع ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلافه و
انما النفي في نفي الدين على الاول احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة فافهم
فانه من خواص هذا التعليق قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لا ينافي

بيان ان المقسم هو الحصولي الحادث

على الطبيعة الوقادة الم تعلم كيف يعلم الفطرة ان الحصولي القديم مخرج للاختلاف في انه راجعه فاحفظه مولانا محمد عبد الحليم رح قوله

فاحتمل ان يكون المراد في هذا المقام هو نفي التقييد والتقييد ... فلا يكون ... الاشارة الى تحقق الحضور ... الجواب ان مبنى الكلام على الاصل المقرر عنده

الخصاره في الاخص والفائدة اتحاد النسخ الشرح والمتن **قوله** اذ العلم الحضوري الخ واذا العلم

المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا له افراد

بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد عليه

ايضا ما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد

شخصي او ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لتغير طبيعة ذلك الفرد والبعدية

في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بسديد اما الاول فلا بتنائه على

ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر انفا واما الثاني فلا تحاد طبيعة

العلم والمعلوم في الحضوري فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة

العلمية كذلك لا مداخلة له فيه في علمها الحضوري فليتامل **قوله** في الحاشية فيلزم التخصيص اه

ولا يلزم على تفسير المحشي اذ مصداق المتجدد هو الحصولي الحادث لا احدهما فقط فليس

التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد **قوله** فيها واي انها مساوية اي صادقة معها صدقا

كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين نعم ما منه انهم قالوا ان الاعم لعلة طرق وافرة

لكثرة افراده وقلة مواقعه وندرتها فهو اعرف من الاخص بخلافه والصفات الموضحة

لا بد لها من ان لا تكون ادون من موصوفها في التعريف فتدبر **قوله** فيه اشارة الى ان الخ

حيث لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى وجه ايثار هذه العبارة على تلك

فافهم **قوله** في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاشية

فمع كونه عدولا عما هو المتبادر هو المطلق لم يصح تمثيل المنفي كما هو الظاهر بعلم الواجب

الحادث على ان المقسم الحصولي دليل

وارادة الحضور عند المدرك يستوجب خلاف ما هو الواقع فلا بد من المصير الى المطلق ولا لتحققه بتحقق جميع الافراد **قوله** فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة فى السكوت فى معرض البيان بيان كما تقرر فى موضعه **قوله** فالابصار مثلا الخ اى العلم الحاصل عند الابصار علم حصولى لا حضورى واللازم كون الآلات الجسدانية مدركة اذ لا بد فى الحضورى من الحضور عند المدرك وفى الابصار ليس الحضور الا عند الآلات مع ان الادراك ليس الا من شان الجوهر المجرد كما سياتى والآلات مادية وفيه انه لم لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بواسطة الآلات كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفى للانكشاف فالنفى احق بالنفى **قوله** فى هذا المقام اى فى مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد **قوله** ينبغى ان الخ اى ينبغى ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات يستحسن جعله مورد القسمة فى اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم **قوله** وما هو الا العلم الحصولى لان البداهة والنظرية من شان الحصولى الحادث دون غيره اذ من المعلوم تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية وانتفاء التضايف والايجاب والسلب اما الاول فظاهر واما الثانى فلعدم جواز ارتفاعهما معا من شئ كما نص عليه شارح حكمة العين حيث قال قد يكون احدهما اى الايجاب والسلب كاذبا فقط لاستحالة

بالضرورة ان بعض كل من التصور والتصديق بديهى والبعض الآخر منه نظرى منته الى البديهى ومفتقر الى الفكر والنظر وليس كل فكر صوابا والا لم يقع الخطأ من

الحادث على المقسم الحصولى دليل

اجتماعهما على الصدق والكذب معا انتفى والبداهة والنظرية ليستا على هذه المثابة ضرورة
ارتفاعهما من العلم على تقدير كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم
فتعين التضاد على تقدير وجوديتهما او العدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وهي البداهة
ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الآخر ومن شروط الثاني من جانب الوجودي
فقط في الحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع
الانتقالين التدريجيين لا يكون الا الحصولي الحادث كما يشهد به الضرورة فاتصافهما
بالبداهة ايضا غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية
التوارد من الجانبين او من جانب على المحل بخصوصه ممنوع واما على المطلق اي على شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا فمسلم ومتصور ههنا كيف لا يجوز ان يكون مطلق العلم
جنسا للحضوري والقديم وعدمهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بعرضيته لا يخلو عن
مقابلة المنع بالمنع على ان عدمية النظرية ايضا محتمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون
النظر وعدمية بعدمية وفيه ما فيه فتامل فانه من خواص هذا التعليق **قوله** يطلق على
معنيين اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انفعال النفس وتأثرها بالصورة كما هو مذهب
من يقول ان العلم من مقولة الانفعال **قوله** قال العلامة الخ مبنى الخلاف اتفاقهم على ان ما
هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى الاول
ومال بعض الافاضل الى الثاني والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشتركا لفظيا بينهما وفيه

مافيه قوله في الحاشية الاول على الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه

والحاصل انه ظن قوم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة

وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة كما ظن اخرون بل انه الانتقاش ومن مقولة

الانفعال والضرورة تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة ومن مقولة

الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا يوصف بالمطابقة

ولا شئ مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شئ من الاضافة والانفعال بعلم وبعكس بالعكس

المستوي الى قولنا لا شئ من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصولي

لا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف وهذا كما ان مطلق العلم انما يطلق

على الحضور والحصول بالمعنى المصدري على الحاضر او الحاصل بمعنى ما به الانكشاف فلا تتوهم

ما توهم فافهم قوله اقول الخ المقصود منه ابطال راي بعض الافاضل بالكلية وكلية راي

العلامة قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي

كالوجود الخارجي وافراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية او ثانوية حصصية او غير حصصية لابد

ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يبق نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية

لا غير والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها الكلية بل

بالاعتبار هذا قال الاستاذ مد الله ظله قد اضطربت الاقوال في شانها فبعضهم يدل على التغاير الاعتباري

بينها وبين الطبيعة الكلية كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصة حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري

وتفسيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع قيد ما بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل

ان عبارة ذلك السيد مشتملة على الدليلين الاول قوله لان حصول الخ والثاني قوله وافراده افراد حصصية

دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي لانه مصرح بجزئية التقييد فتفريع التغاير الاعتباري على
هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرح السلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية غير معقولة
لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية تنافي
الحمل الموجب للنوعية ولا ثالث لهما وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين التشخص
على راي المتاخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم و
العنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها
وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون والفرق بينها وبين الشخص ايضا باعتبار
العنوان كما في موضوع المهملة القدمائية والطبيعة فارتفع الاضطراب واستقام التفريع هذا
ما ظهر لي الان لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اقول عبده العاصي ان كلام الاستاذ مفتقر
الى توضيح وتنقيح فلا بد ان اتي بهما فاستمع **قوله** لامتناع الاتحاد الا ان التقييد من مقولة
الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها **قوله** الحمل الموجب بالفتح
اي تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجب كونها نوعا لها **قوله** ولا ثالث لهما لان الجزئية
الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الاخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينها و
الخارجية بخلاف ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الاخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية
فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية الاخر ساقط **قوله** وايضا على تقدير الخ لا يقال يمكن
الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية وعدمها في الشخصية
اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم

المحشي لكلام استاذ توضيح

قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا شيئاً مخصوصاً مقترناً بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبعي وقد يأخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة **قوله** على راي المتاخرين اي بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض عبارات المحشي في بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته **قوله** الا ان يتكلف غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيهما الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون فانه لا سترة في دخول كليهما في المفهوم التعبيري لها فالقول بخلافه لا ينافي الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون **قوله** ويقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال وينبغي ان تتعاهد النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيداً اما الا انه غير القيد الاصل فتعود الحصة فردا بل يجب ان تستشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد بالالتفات اليه على ان تتعدى طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيداً من حيث هو في نفسه مفهوم من المفهومات كان مناط الحصة التقييد به ولو اعتبر هذا التقييد قيداً كان المعتبر التقييد بالتقييد بل التقييد بالتقييد بالتقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل ولذلك كان كل كلي نوعاً بالقياس الى الحصص وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى

بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التاييد ١٢ منه

رحمه الله
اكرام استاذ المحشي
توضيح

قوله كما ان النسبة الخ اي على راي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع المحمول
حال كون النسبة رابطة بينهما قوله والفرق بينها وبين التشخص الخ يعني ان معنون
التشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان
بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران
بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة
باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار
كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبيعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار
ملاحظتها من حيث هي ومع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل حينئذ اطلاق
الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان
لا اعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الاخر واما الاشكال بانه
لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية امورا ذهنية
كما هو دائر في السنتهم فباق بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى
على من له دراية سليمة فافهم قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على
شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي وكذا سائر المعاني المصدرية لا تتحصص
الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا
مفهومات انها كيف واذا كانت مفهومات انها عارضة لحقائقها كانت محمولة عليها بالاشتقاق
او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى

المصدري مواطاة على معروضها انتهى قال الاستاذ دمد الله ظله تقرير هذا المقال على ما يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق الوجود عليها باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض لحصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وما يشابه ذلك فهو موجود خارجي فهذا ايضا كذلك وحينئذ ان لم يعرض لذلك الفرد فرد آخر للوجود سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان والا فلذلك الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلف هذا باطل واما الشق المواطاتي فاستحالته ولزومها بينة لا يحتاج الى البيان بقي في الشق الاول شيء وهو انه لقائل ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولا نم استلزامه مجردا عن عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة للموجودية الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه او حال على سائرها فالاخصر الاشمل في بيان حصصية افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي فلا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية العارضة له وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل يقول عبده العاصي بانواع المعاصي ان ناظري كلام المحشي قد قرروا الشق الاشتقاقي بتقريرات كلها غير صافية

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان يكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى

للموجود الا ما ينتزع عنه حصة الوجود وحينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكف

في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد اخر من الوجود غير الحصة والا يلزم التسلسل

في الموجودات او بعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للوجود بالمعنى

المصدري موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق

عليه مواطاة بالضرورة فالموجود الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من

الماهيات العينية الى اخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات

انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق المعروضة

سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية

حتى يتفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور

العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثاني عار من ابطال كون تلك

الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي لم يبد طولا في قال بيان الاستلزام ان

يقال مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقة فمفهوم الوجود المصدري

الخارجي يكون عارضا لحقيقة ايضا فتلك الحقيقة تلزم ان تكون موجودة في الخارج

فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري

مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان تكون موجودة

في الخارج وانت خبير بانه مع كونه كفوا للتقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات

الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالتوقع من المنصف بعد احاطة
الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ سلمه الله تعالى الا ان الاخصر الاشمل لا يبطل به مذهب
المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة
للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان بطل كونها افراد الوجود المصدري
بخلاف الاطول ولا غائلة فيه فان المقصود في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو حاصل
به فافهم وقد بقي بعد خبايا الزوايا لا غرابة المقام لا تبيت بها **قوله** في الحاشية مستندة الى
الوجود بمعنى ما به الموجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود
الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو منضم معها في
الخارج وهما مختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى كما هو الحق
عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته ان المدعى بحسب الظاهر اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي
بين الوجودات او الموجودات اشتراكا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك
الوجود الحقيقي وما قيل انه اراد به الواجب تعالى وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو
اذا لم يعتبر معه جهات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو
بالاعتبار ليس بجيد اذ بناء على هذا يصح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق
التغاير بين الوجودين ولو بالاعتبار ولا احتياج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية
بل الجيد في الجواب انما هو الاكتفاء على المبنى عليه فافهم **قوله** ثم خص بعضهم الخ وجه لعدول
المص عن تخصيص المقسم بالحادث الى تخصيصه بالمتجدد **قوله** لا يخفى عليك الخ توجيه

مولوی محمد عبد الحلیم رحمه الله

انه قد تقرر في مقره ان للواجب سبحانه علماً فعلياً متقدماً على المعلوم وسبباً لايجاده اذ

ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف ينادي باعلى نداء على ان موجده علمه

اولاً ثم اوجده ثانياً وان ذلك العلم ليس زائداً على ذاته سبحانه بان يكون مغايراً له وممتازاً

تعالى وان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً ومن المعلوم

ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقص ان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام

المصنف علماً حضورياً يستدعي العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك

الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات بحدوث الزمان والزمانيات

واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة منه تعم وزيادة صفة العلم

عليه وكل منها هادم لاساس ما مهدناه فتدبر قوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض

انما نشأ من الاشتباه اذ للعلم اطلاقات ثلثة معان احدها امر اضافي شانه ان لا يتحقق

الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع

المعلوم ولا مع العالم فادعاء تقدمه والاستكمال به وعينيته لا ينبغي لاحد واما الاخيران فان

كان كل منهما حضورياً متحققاً فيه لكن ما هو عين ذاته تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو

الثالث وهما وان كانا متحدين في الممكنات فهما متغايران في الواجب فعينية احدهما مع المعلوم

لا يستوجب عينية الاخر معه فافهم قوله فهو نفس المعنى الخ اذ كل ما يصدق عليه الحاضر عند

المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية

الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب سبحانه

ان للواجب علماً فعلياً متقدماً على المعلوم

فان من الحاضر عنده الممكنات بل ليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها فصدقهما

معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما ظن **قوله** واما الثالث

واما الثاني فقد يكون غيره فيه كعلمه تعالى بغيره **قوله** لكن ما هو عينه الخ وما هو عين

المعلوم فهو الثالث والاول بري عنهما **قوله** وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية

للوجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة لكن يرد عليه ان كون ذات

الواجب تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة يأباه

العقل السليم وعلى التسليم فينتقض عن الحكم بامتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده

تعالى بحضور حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم

عن معلوم اخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز والقول بان بينه تعالى وبين

كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف الممكنات وبحسبه امتياز

بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي

نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور

بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه

فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها

فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا خلف

او بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباط اخر وهكذا

الى غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم

يتميز من تلك السلسلة تميز بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم يتميز الخ ١٢ مولانا محمد عبد الحليم رح

علم الواجب تعالى كيفية

الثاني فقط حتى يتوهم النقص ۱۲ شراب حر ۱۲ قوله يدل على الخ حاصله ان الحمل على المشتق يدل على عينية المأخذ فيه

واحد منها بالعرض ايضاً والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم قوله

في الحاشية فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته ولذا بقوله كثرة علمه بعد ذاته

هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله يتحد

الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سكك الحضور عنده تعالى وانتساب الوجود

عنه لا انه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في وحدته انه مبدأ الكل وخلاق لهم

لا ان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علواً كبيرا قوله وتمام القول فيه الخ اي في العلم الفعلي

للواجب سبحانه يقتضي تفصيلا والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى

الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متعددة في ذاتها وهي صور الممكنات

بحذافيرها او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات باسرها او غير قائمة به فاما بنفس حضور الممكنات

عنده تعالى بوجودها الدهري او بحضور الصور الجوهرية والعرضية القائمة بانفسها قبل

وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء حضوراً اشراقياً او بنفس ثبوت الممكنات المعدومات

ثبوتاً خارجياً او ثبوتاً علمياً بلا تحقق واقعي كالسراب وباتحاد المعقول مع العاقل فهذه

عشرة مذاهب والى كل ذهب ذاهب واحقاق الحق في المبسوط قوله فلذلك تدرك الخ

المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقات وكون وجوداتها لها فان ابتناء الحمل

على المشتق يدل على اخذ الماخذ فيه كما تقرر في موضعه من حاشيه قوله والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة

عن المادة ايضاً معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الاتي قوله والآلات الجسدانية الخ سواء

كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين اذ المراد بها ههنا هي القوة

علم الواجب
كيفية

البياصرة المؤدي عنه في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين لا الجرم المخصوص **قوله** فلذلك الخ ولعدم كونهما مفارقات ايضاً ولم يتعرض به لظهوره ولكفاية احدهما **قوله** لم يحتج الخ لانه انما ادرك ذاتي على تقدير وجدان الاثر مني في كون وجودي لي بالوساطة فاذا كان وجودي لي بالاصالة تحقق اقوى منشأ الانكشاف والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد عن الانصاف **قوله** حاصله الخ الظاهر ان حاصل الكلامين كما ينادي الصدر الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومستغنى عنه ومحصوله ان تعقل الشيء وادراكه هو وجوده للذات المجردة وحضوره عندها اما بواسطة لوجود زيد لنا وحضوره عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معه لنا او بدونها كحضورنا وحضور الصورة العلمية عندنا وعنده تعالى والمجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها يلزم ان تعقلها وادراكها لها بذواتها لا بما عداها فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها لها وحضورها عندها وبمعنى الحاضر عند المدرك عينها وانها كما هو شان العلم الحضوري بانفسها فافهم **قوله** حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي الحيثية التي يتغير بتغيرها المصداق فان كانت معتبرة في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات وان كانت في المفهوم والعنوان فقط كحيثية الاكتناف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الى الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحجة المذكورة للشيخ كما تدل على نفي التغاير بحسب صدق العقل والمعقول في تعقل المجردات بانفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين مصداقي

الى الاشخاص فان حيثية العوارض الداخلة في عنوان الاشخاص موجبة لتغاير مصداقي الشخص والكلي لا باعتبار الا بالذات ١٢ تراب

بيان كيفية علم النفس والمجردات

موضعه فللنفس استعدادان استعداد العاقلية واستعداد المعقولية فبالاستعداد الاول صارت النفس عاقلة وبالاستعداد الثاني صارت

العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا بما هو عاقل وجود كله وحاضر عنده فهو بهذه

الحيثية معقول ايضاً فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية

القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير

المعالج والمستعلج فقد اخطأ لغفوله عما ينطق به الشيخ فقوله كيف الخ كانه علاوة لدليل

الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود بها نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد ان القائل

بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون الحيثية

امراً اعتبارياً حتى يكون العلم بها علماً حصولياً لا حضورياً كيف وقد صرح المحشي ان العلم

الحصولي هو العلم بالشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي

هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام **قوله** والعلم المتعلق بها علم حصولي لان

الذات المأخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ

بوجودها الظلي دون الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نعتاً لها لاستدعاء الاتصاف

الانضمامي الذي هو احد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجود الحاشيتين في ظرف

الاتصاف وظاهر انها ليست عيناً ولا معلولاً لها فيكون علمها علماً حصولياً اذ العلم المتعلق

بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا تلويح ما في التنقيح **قوله** في الحاشية ولا

فيما نحن فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق

حملها نفس ذات الموصوف فيكونان واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف

بهما ممكن لها والاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة

وبالآخر معقولة قوله فيها فالعاقل والمعقول والعقل الخ والا لزم ان يكون علمها

بانفسها بحصول صورها قوله فيها وبتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ

فانه كالنتيجة لجميع ما سبق وجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول ههنا

لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون علمه بحصول

صورته وهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى

قوله غطاوة في القاموس غطى الليل فلانا اى البسه ظلمته والغطاء ككساء ما يغطى به المرأة

وجهها قوله فيها دون الاعم الا لانها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في

علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فاقرة الذات

في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص

احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون منبعها

نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر عينه نعم بعين ما ذكر من الحجة القاطعة والبينة الساطعة

فتدبر قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لاحد ان يتوجه عليه بالنقض لان مقدمات

البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين تستلزم عدم العلم بالجزئيات

على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة يقول

عبده المعتصم بحبل المتين ان في قوله بعد التسليم اشعارا الى انه لاحد ان يمنع على تقدير كون

علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا

بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد المستحيل منه اجتماعهما

حيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع اخر والتمايز بين المتحدين ذاتا

لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا لحسب المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد

يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان ما

يبتني عليه استحالته من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون

السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتني عليه لانا لا نجد باسا

في الارتفاع المذكور اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فادعاء استحالته ادعاء

محض كيف في ان الجسم يغمس في الصبغ فيغلب الكدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا انضمام

افراد السواد المطلق عليه فالكهبة لدرتان اجتمعا والسواد لهبتان والحلوك سوادان

وهذا بعينه اجتماع المثلين فليتامل واما تقرير النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء

بانفسها لا بد لعلم الجزئي بما هو جزئي ان يحصل هو بنفسه وبتشخصه مقارنا بالعوارض

الخارجية في الذهن اذ الكلي قاصر عن افادة علم ما هو كذلك وهل هذا الا اجتماع المثلين

الذي ادعيتم باستحالته لاجتماع التشخص الذهني والخارجي والتشخصين الخارجيين

المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد هو النفس فلا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي

فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام

ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت

المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي

بما هو جزئي ايضا في الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو

كذا باحكام ايجابية صادقة مختصة به نحو زيد يسود لتخلفه من الوجود واذ ليس في
الخارج فهو في الذهن وجود المغاير معه حقيقة او اعتبارا لا يكفي لصدق الموجبة والا لكفى
لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي اخر كعمرو وغيره فلا بد
من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية
في الذهن وليس العلم زائدا على هذا القدر ولكن يرد بانا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص الذهني
المكتنف بالعوارض الذهنية والشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية او الشخصين
الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الاخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين او السطحين
المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك بعينه على ما تقرر في الحكمة
من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان في جهة محل لاحدهما
ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى محل للاخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا فافهم **قوله** علم
حصولي ولا لزم اجتماع المثلين **قوله** فعلى حصولي لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية
الكلية والصورة الشخصية الذهنية **قوله** على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم
فليس من هذا القبيل بل حالة اذعانية تحصل عقيب التفات الصورة الذهنية بالعوارض الذهنية
كما سيأتي **قوله** وبهذا حصل الفرق وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق والجزء
الاخير للقضية على الحكم على طور الاوائل واطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي المركب
على راي الامام لتغاير الاطلاقين في وقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث انه علم وتصديق
وبديهة معلوم وجزء اخير وقضية **قوله** في الحاشية على واحد غير هذا على تقدير حصول الاشياء بانفسها

صحيح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانقسام اللازم للتركيب يأباه فيه مع ما فيه بينا فيه قول المحشي بعيد هذا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان تركيب احد المتحدين وان كان ذاتا وحقيقة لا يوجب تركيب الاخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان مع كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة لا محصل له عندي لما عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة واما مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى لان الشيء الواحد الصالح لان ينتزع منه شيئان في ظرف اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهما باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط شيء واذا لاحظه مبهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل مرتبة بشرط شيء فاتحادهما انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى واما المفهوم الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ههنا تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فما ظهر لي في هذا المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي رح ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهوم من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة عروضا او دخولا لا من حيث انها كثرة محضة فمرتبة القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد عرض

اى ليس علوما متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها بعد ذلك الوحدة اذ الحاصل فى الذهن حينئذ

انما هو الشيء الواحد من حيث انه واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل

كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او معتبرة

الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سيأتي فالمراد بالمفهومات فى قوله العلم بها الخ هو المفهومات

المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن هٰهنا ظهر ان الفرق

بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم والكلام السابق مأول فيؤيده

ايضا ما سيأتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث

لم يقل هو ادراك القضية فما ظن من ان مقصود المحشي من ادخال هذا الكلام هو الكلام على

السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام

خلافه عجيب كل العجب والمقصود انما هو نفس تبيين الاختلال فى العبارة والقول بانه من

قبيل صنعة الاستخدام وهي من المحسنات المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان ليس بجيد اذ من

المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قام القرينة على فهم المراد وبدونها مخل الفهم كما

فى تلك العبارة اذ ليس فى سياقها وسباقها ايماء الى هذا المرام ولهذا احتاج المحشي فى اثباته

الى امر خارج والله اعلم بالصواب وهو المستعان في كل فصل وباب **قوله** وهي اعم الخ الظاهر

انه ليس داخلا تحت النقل لان ما يظهر من تتبع كلماتهم وتصفح تصريحاتهم هو انه لما كان العلم

الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة تحكموا بالتسامح

ويكون المراد به هو الصورة الحاصلة كما في شرح المواقف ولم يظهر انهم عمموها ايضا

لا يذهب عليك ان هذا لا يصلح وجها للحكم بالتسامح لان الصورة الحاصلة ايضا ليست من مقولة الكيف مطلقا فان المذهب المنصور ان حصول

وانما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى

بحسب التفسير الاول فلو عمموا ما هو المراد منه حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور لان

العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة معينة بل حاله كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا

واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتمة اوردها المعترض من عند

نفسه لئلا يتم اعتراضه واذا وعيت هذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة

من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية و

عينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان يكون تلك

الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضوري لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة

في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا تنفع الشمول فما وهم ان هذا الجواب ليس على

دأب المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه المنوع الثلثة فاسد كما لا يخفى فتدبر

فانه من سوانح الوقت **قوله** في المطارحات الخ حاصل على ما ظهر لي انه لو كان العلم

الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها فالشيء الزائل اما ان يكون ايضا علما حصوليا

او غيره بل صفة اي امر اغير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى الثاني

فللنفس الخ وعلى الاول فذلك الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون الامر

العدمي هو الزوال انتفاء ما ليس بشيء وهو الادراك الحصولي الزائل وهو محال فبطل الرأي بالكلية اما

على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم حاصل الان

يحصل العلم بزوال او بزوال الزائل حاصلا واقعيا اذ حصول علم دون علم في كونه زائلا ملغاة كما لا يشهد

به الوجدان والزائل او زائل الزائل لابد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة
العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ماخوذة بما في حاشية الحاشية اولا فما قيل انه لو كان احتمال
كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان الرأي ممنوع لان المفروض انما هو كون
الحصولي زوالا ولو كان داخلا في الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا
غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة ماخوذة لا يلزم
وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا تلزم وجودية
الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية
المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وايضا
لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم
عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو
المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فتدبر **قوله** فينتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن
لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب **قوله** في الحاشية في هذا الطريق دقائق
منها انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعى كون الادراك الزائل وجوديا
محضا والثابت به اعم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها ان في هذا
الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم امر استحالته بين بخلاف ذلك الطريق **قوله**
فيها وذلك بين لانه ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وفي ليعلم ان في هذا المقام اشكالا

ادراك وجودي لكنه غير مستلزم للمطلوب اعني وجودية الادراك الحصولي لانه يجوز ان يكون الادراك الحصولي زوال الادراك حضوري ولا يلزم

بزوال العلم الحصولي ليس تتمان

السابقة منتفيا عند تحقق الادراك اللاحق والبداهة تشهد بخلاف ذلك الا ان المعنى الذي سيجيء من المحشي في جواب النظر المذكور المصيد بقوله

خاطبني به معاصر الاستاذ نور الله روحه ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فان
نقيض كل شيء رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الآخر فيلزم ان يكون النقيضان
واجبين وهو مستلزم لاجتماعهما وقد سنح لي في مجلسه ما ينفي لدفعه لكن لم يرض به وهو انه
ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم ما الزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين
كما هو شان رفع موضوع القضية الطبيعية الذي يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع
الافراد فغاية ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم
اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ مد ظله فحسنه ثم اتى بتقرير آخر وهو ان معناه انه على تقدير
ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم وجوب ذلك النقيض لا
على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ما افاده هو بنفسه ان معناه معية رفعيهما
محال فيجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال فافهم **قوله** فيها مع انه الخ بهذا يثبت للمقدمة الممنوعة
وان التزيف بالمقصود لما مر انفا فنفي الفائدة في ذكرها غير صحيح **قوله** فيها لا يفي بالمقصود
بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلي كما تلونا
عليك سابقا **قوله** جميع تلك الادراكات اي الادراكات السابقة الغير المتناهية **قوله**
فالاولى ولم يقل فالصواب لجواز حمله على المعنى الصحيح وهو اما هذا المعنى فالمعنى فالنفس ادراكات
من حيث الانتفاء والبداهة تشهد بخلافه او المعنى الذي سياتي من المحشي **قوله** فيلزم
انتفاء الخ مع ان الوجدان شاهد بخلافه **قوله** بل انتفاء ثابتا والاستدلال عليه بان
الادراك منشأ الامتياز فلو كان انتفاء محضا لم يتميز لان الانتفاءات المحضة

والسلوب البسيطة لا تتميز الا بملكاتها والا لم يكن الحصر بين لا انسان وسلب عقليا

يجرمه العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه هذا السلب

بل الانسان يكون مسلوبا بسلب اخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وهو كما ترى ولما

لم يتميز فكيف يكون منشأ لامتياز الغير عن تمام اذ عدم التمايز الا بملكاتها لا يوجب عدم

كونها منشأ لامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان ولك ان تقول ان الملكات ايضا سلوب بسيطة

فيزاح بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ملكاتها لا على تمايزها ايضا فليتامل

قوله والللازم على تقدير الخ اذ على هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاء اثباتا للسابق

فتحقق اللاحق بزوال السابق فزال ثبوته وبقي انتفاؤه المحض بناء على ما تقرر ان النفي اذا دخل

كلام فيه تقييد يتوجه الى القيد فقط اورد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفه موجودا

يكون عدما ثابتا والسالبة المنتفية في هذه الصورة تصدق معدولة لتوقف وجود الموصوف

اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير والاعتراف بالانتفاء المحض اعتراف بالادراكات

وفيه كلام سيأتي قوله ولا شك انه الخ فيلزم سلسلة على تقدير حدوث النفس مسلم واما

على تقدير قدمه فممنوع لجواز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن

جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد عليه انهم استحالوا التسلسل في

التصور والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس ايضا يمكن ان يستدل على

انتفاء تلك المرتبة راسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي انا نفرض مفهومين متناقضين

مفهوم شيء حصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي سواء كان مرآة لملاحظة او لا ومفهوم

علی انه تصادم لم لا یجوز ان یکون مراد القوم بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء کانت ذواتها قدیمة او حادثة و رج ...

وَلنسلم احدهما بالمعلوم والاخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات فرضنا ان عمرا مثلا كان في تلك المرتبة ثم حصل له اولا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد حينئذ مثلا اما معلوم عنده بان يكون حاصلا بنفسه او بوجهه وقد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم المجهول المطلق فيكون عنوانا له وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا واما مجهول مطلق فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض الحصول فيلزم ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريبات واجوبة مختصة بها وهذا التقرير مما سنح لي عند المناظرة مع بعض اصحابي وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يات احد بما يعتد به فهي احق بان تسمى بالجذر الاصم **قوله** اذ زوال شيء الخ افاد بعض الاعاظم انه ان اراد به مطلق انتفاء الشيء وعدمه لتحقق العدم السابق كما في الحوادث ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود لكن الادراك لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك الانتفاء سابقا لما هو انتفاء عنه وهكذا كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب الانتفاءات تحقق العدم لزوم تحقق الزائل قبل تعلق الزوال به وتخصيص الدليل يوجب عدم تمام التقريب لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا الانتفاء سابق على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق **قوله** فالادراك الذي يعقبه الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك اخر فالادراك

ضميمة لبيان العلم الحصولي

مولوي عماد الدين

مولوي رستم علي

الذي يعقبه ذلك الانتفاء ان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء

انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكان هذا الادراك الذي

يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء والا

لزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الانتفاء بمرتبتين

فيستلزم الادراك الثالث هو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين

وهكذا يستلزم كل ثالث لاوله فبطل كلية الراي ولزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت

الى المنفي وبالعكس ثم هكذا الى غير النهاية فافهم قوله في الحاشية وهو محال الخ نوقض

تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل

بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن مثل الزمان امكانا ووجوبا وامتناعا

فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة

بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب

احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب غناء الحوادث

من المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال

كونها موجودة وفيه سد لباب اثبات الواجب وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم

وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلثة

اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم فههنا

عدم عدم العدم فلزم اعادة المعدوم بعينه ولا اعتداد بتغايرهما لاختلاف الزمانين و

تخصيص استحالتها بصورة الوجود مشترك والجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة
العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود للمعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت كالادراك
عدم ثابت فيعود الشيء غير سديد لان الحكماء اقاموا على استحالة الاعادة حججا منها ان
تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود
بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول ورد بان في التغاير الزماني
كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت وهو
محال ورد بانه لا يلزم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها
ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي
وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له
ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير
من يباحثني فبهت فعاد الى الحق واعترف ان الوقت ليس من المشخصات ومنها انا فرضنا
اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وحينئذ لا يتميز المعاد
عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز ورد بانا نمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية
فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة اعادة المعدوم ايضا كما دلت على استحالة
اعادة الوجود المعدوم بادنى تغير فتامل قوله اقول الخ حاصله انه اذا تحقق في النفس
ادراك كان بعد الادراك السابقة ثم انتفى عنها فهذا الانتفاء ايضا يكون ادراكا لا يكون انتفاء
محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة وانتفاء هذا

الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يتصور بانتفاء الانتفاء البسيط وبانتفاء الثبوت
فقط والاول يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم ارتفاع
النقيضين دون الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا يتم ان انتفاء
انتفاء الشيء ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء
على الطريق الثاني وان اختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان
عند وجود الموضوع وهو ههنا النفس لكونهما نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما
متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وفي
قوة نقيضيهما فاقرع سمعك بان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما واحكاما حتى
ان العدم الثابت صار ادراكا بخلاف المحض فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون الصدق احدهما
كفرض انعدام الادراكات عن النفس سوى الاخير ههنا دون الثاني فلا نسلم التلازم بين المعدولة
والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم نقيضي ما في
قوتهما ومن ادعى فعليه البيان هذا ما حصل لي في هذا الباب والله اعلم بالصواب ع وللناس
فيما يعشقون مذاهب **قوله** الا ما هو بازائه فان كان بالعكس ايضا فتساويا والا فالسابق
زائد **قوله** يدل على خلافه مع ما يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو باق مع لا سيما القريب وهذا
ايضا وان كان لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق لكن اين هذا من ذاك كما
اراد ان الوجدان حاكم بان العلوم تتزايد يوما فيوما يعني ما سر اليه الايماء وهو يستحصل ملكة
يحصل بها الاقتدار على تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان

يعني ما يدل على خلافه ان تزايد العلوم يستدعي الكون الادراكات الحادثة في الزمان اللاحق فقط زائدة على الادراكات الحادثة

الزوال ان الادراك الحصول تتمة

السابق بالمعنى الذي قصد فتامل **قوله** وايضا لو سلم الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكر صار

المطارحا في الشق الثاني يمكن اقامة دليل اخر على ذلك والمدعى كلام دليل تام في نفسه كما يدل

عليه قوله كما ذكره في الشق الثاني فلا بد ان تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة

النفس ضروري ويجب سبق ثالث على هذه اما على الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين

وبناء لزوم اجتماع النقيضين على الاول **قوله** والحاصل لم يردد الخ يعني لما كان مقصود صاحب

المطارحا اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين وهو الخلف او تحقق امور غير

متناهية احتاج الى ترديد الشي الزائل والمصدر ثم ابطاله باستلزامه للاخر وهو حاصل بدون

الترديد فالترديد مستغنى عنه **قوله** الا زوال واحد الا لبطل الحصر العقلي بين الشي و نقيضه

كما مر **قوله** وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين حدوثا يستلزم اجتماع الالتفاتين نحو

المعلومين في ان واحد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه

لا يتعلق علم بشي الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبلية مواخية مع المعية فاذا

اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما قبلهما في

ان واحد اما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين في

ان واحد بالتفاتين متغايرين بعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك

لزم اعادة الموجود بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال كما لا بد للعلم بذلك من زوال الاخر والا استوى

حال استوما قبله وقد بطل مما سبق المجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل معدوما ثم موجودا

ثم معدوما وهل هذا الا ما ادعينا لزومه وفيه ان التابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان المجامعة

حدوثها لا بقاءً فلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد بشرط

الازول لا واحد لغا المقدمة الممهدة على انه لا يصير حينئذ دليلا آخر ثم هذا كله على تقدير

اذا التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه واما او الفاصلة كما في بعض النسخ واختاره

بعض الافاضل ايضاً فسخيف عندي فتامل **قوله** لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في المباحث

المشرقية من ان القوم وان تشبثوا به لكنهم لم يأتوا عليه بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا

هو انا نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شيء تعذر في تلك الحالة الاقبال

الى ادراك شيء آخر وهذا هو الذي غرّهم عن الطريق المستقيم وامالهم عن النهج القويم

وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق احاط

عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا

قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فانا نشاهد

ان القوة الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر

عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه حين الحكم لا بد من حضور

الطرفين لضرورة ان القاضي على شيئين لا بد ان يحضره المقضي عليهما والا لجاز الحكم على المذهول

والمنسي وهو كما ترى وايضاً اذا تصورنا الشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مفيداً للعلم بتمام حقيقته

فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة لاستحال حصول العلم بحقيقته وايضاً المقدمة

الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين ومن الحجة القاطعة انه من المقرر في مقره ان الله سبحانه

والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون شيء من معلوماتها

موجودة بالقوة بل لابد من حضورها بالفعل وهو هادم لاساس ما ظنوا وقد اقتدى

بالامام الفاضل الخوانساري ايضًا في بعض تصانيفه فعليك بلطف القريحة **قوله**

بعض ائمة الكشف الخ فيه اشارة الى خلاف البعض فان الشيخ الاكبر قد سجل على ثبوت الترقي

بعد الموت ايضًا من الظاهر ان المثوبات غير وافقة وهي ليست الا ادراكات **قوله** في

النشأة الاخرى اى بعد قطع تعلق النفس عن البدن **قوله** وتارة وجود الامور الخ قد تصدى

بعضهم لدفعه بانه اراد بقوله بحسب ما في قوتنا الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية على

وجه البدلية في ان واحد ولما كان الادراك عبارة عن عدم لاحق لامر وهو لا يمكن الا بعد

وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يزول

كل واحد منها في هذا الآن على سبيل البدلية ولم يدر انه كما في ان واحد ادراك الامور الغير

المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله

ممكن وحينئذ لا تم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل في امكان امر واحد في

كل زمان بين انين كفاية لانه يصلح ان يكون زائلا بزوالات غير متناهية ممكنة على وجه البدلية

في ان بعد ذلك الزمان نعم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان احسن كما لا يخفى

قوله اعلم ان الاعداد الخ في الحاشية المقصود منه دفع ما يتراأى وروده الخ توجيهه

ان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او لا لا محيص عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل

فينا اذ الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضًا غير متناهية كذلك

لان العلم على حسب المعلوم ومن شرط القياس الاستثنائي ان يكون التالي لازما للمقدم مخصوص

٣٩ ... اي القليل ۱۲ ... قوله بخلاف عشرة عشرات رجال فان اضافة العشرة الى عشرات رجال بمعنى هذا القول باعتبار العشرات دون الآحاد ... القول عشرات ...

لا لنقيضها ايضاً حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فانتاج الدليل الذي اورده

على هيئة الاستثنائي لمطلوبه في حيز المنع والدفع مستغن عن الشرح **قوله** بمعنى انها

للامور فقط **قوله** موجودة بالفعل الخ لا الى نهاية **قوله** في الحاشية واما على تقدير

لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس كما سبق **قوله** بالمعنى الاول

اذ انتزاع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية **قوله** فعدم تناهيها فيه

معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضاً ممكن لعدم اختصاص التعاقب بالامور الانتزاعية كما في الحوادث

اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله وان كان من الامور العينية الموجودة بالفعل

لا يتصور الا عدم تناهيها بالمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يبين حال كونها من الامور العينية

الموجودة المتعاقبة للمواخاة البينة بينها وبين الامور الانتزاعية الاعتبارية **قوله**

والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له اذ عدم تناهيه بالمعنى

الثاني والا فلا ينفع والتمثيل لنفس اللاتناهي قليل الجدوى **قوله** لان العدد من الامور

في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة

عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشراتها اذ الكلي كما يصدق على

واحد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليهما ايضاً لكن الى عشرة رجال باعتبار جزئه

واحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة آحادها عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فان العشرة

اذا اخذ من حيث هي يصدق على عشرة رجال وعشراته بالمواطاة على انه عين حقيقته واذا اخذ

من حيث اضافته اليه حتى يصير حصة لنفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته

... ان يكون فينا امور غير متناهية موجودة بالفعل ليلزم الاستحالة فالمثال اذا لم يكن بالمعنى الثاني بل بالمعنى الاول الذي لا ينفعه عنده ...

فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعها اي يصدق على اي فرد فرض منه موجود اثار

على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق

قوله في الحاشية كل ما يتكرر نوعه اي نوعه الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي لا

كل ما يتكرر جنسه وان كان عاليا فهو ايضا امر اعتباري بالدليل المذكور بخلاف ما يتكرر

عرضه بان يتحقق في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها

اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا عينيا

لجواز الاختلاف في افراده فافهم قوله فيها وتارة وصفا عارضا اي بعد اضافته الى ذلك

الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عين حقيقته فباعتبار اخذه

من حيث هو فالذاتية والعرضية باعتبارين ولا غائلة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود

من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته اليه اي وجود وجود زيد خارج عنه وعارض له

لخروج هذه الاضافة عنه وان كانت الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم قوله فيها كالقدم فانه

لو وجد فرد منه لا تصف بقدم فان حدث تنقيح حدوث موصوفه وقس عليه الباقي قوله فيها فان

الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل موجودا في الخارج فليتصف بامكانه

فيه لكونه مما يتكرر نوعه وذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه وهلم

الى لا نهاية فيلزم التسلسل في الامور العينية قوله ولانه مركب من الآحاد ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب

ايضا حيث قال والحق انه اي الواحد ليس بعدد وان تالف منه الاعداد قوله والعدد محمول الخ لا تحاده

مع المعدود في الوجود كاتحاد المشتق مع موصوفاتها والتباين بين المقولات لا ينافي صدق احدها

بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوحدات

سواء اعتبر فيها الجزء الصوري اولا ليست على هذه الصفة فغير المحمول غير المحمول

قوله والواحد الخ اذ المشتقات معنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث

اراد بوجوده في الاشياء وجوده النفس الامري تمناشي انتزاعها وهي المعدودات

لا الخارجي مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قرينة قوله شيء بعدد به اذ المتبادر

منه نفي مطلق الوجود عن الخارج قوله وح ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم

زوالا تحقق الامور الغير المتناهية فيها ولم يبين بطلانها في الحاشية مطلقا بل اذا كانت

مترتبة مستحقة بعضها للتقدم وبعضها للتاخر تصدى المصنف رح بقوله وتلك الامور الخ

لاثبات الترتيب بينها فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها

من جهة انفسها لكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان يكون تلك الامور اعدادا مثلا والعدد

الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلابد من تقدير المضاف وهو الاعدام

فيصير منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة

عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات والامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه

لا يحصل هذا الترتيب الا بذكر جميع ما ذكروا انما صرف عنان العناية الى هذا لان استلزام كون

العلم زوالا للاتناهي في نفسه اشنع مما في غيره فافهم قوله لذا يحصل الخ اذ الملزوم مقدم

بالماهية على اللازم قوله في الحاشية واستدلوا عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة

مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح اي في حكم العقل

بتركبها من ثلثة وثلثة لا من اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة بهما

فلابد من مرجح يرجح احدهما للتقويم عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر

لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما لابد منه

لحكم العقل بتقومه به دون غيره لا بتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست

اولى من تلك الاعداد اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية والالزم ان يكون تركب السرير من

العناصر اولى من تركيبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد محض الوحدات

وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل وجزمه بان التقويم في الواقع للراجح لا

للمرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها لزم استغناء سواء كان تقومها بالكل على سبيل البدلية

او على سبيل الاجتماع وهو يورث ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان والضرورة تشهد

بالضرورة والايراد بان الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء

عنها انما هو باعتبار الثاني دون الاول يندفع بان القدر المشترك بينها الذي يتقوم به الستة

انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب **قوله** فيها لا يخفى ان الخ اذ على تقدير تركبه من العدد اللذين

تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء بل منحصر في

اثنين وواحد **قوله** فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق

عليها المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء **قوله** باشتمال العدد كما هو مزعوم بعض اهل

ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صوري بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق عليها الوحدة

بناء على ما تقرر من ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه

الوحدة لا يصدق عليه العدد لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما
من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلانضمام مع
ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه والجواب منع استحالة صدق المتباينين
على شيء واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد كذلك قوله واما مع
الجزء الخ وهو راي اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة
عن الجزء الصوري وشان الذاتي ارفع منه قوله اذ العدد ح الخ وحينئذ لزوم الترجيح
بلا مرجح او الاستغناء عما لا يجوز ان يستغنى عنه مع اذ ثلثة ثلثة ليست ح مغايرة مع
اربعة واثنين وخمسة وواحدة وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ
حينئذ تقييدية معتبرة في العنوان فقط والا لزم خلاف المفروض والاقرار بما رام عنه
الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اي مرتبة حمليه اثار هي سوى مجموع اثار الاجزاء
ككونه من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر
انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات على الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية
لئلا يتجه المنع على قوله اذ العدد ح محض الوحدات اذ ح لا معنى لقوله فدخول الوحدات الخ
فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله يستلزم
دخول الخ مع انه يكفي في تقومه دخولها فيه مرة واحدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من
الوحدات الثلث اي من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلث من حيث
انها معروضة للهيئة الاجتماعية قوله جزأ ضرورة دخول وحدة مع وحدة اخرى

تلك الحيثية في الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاول وحدة
لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك
الحيثية لا تغاير ذلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق الوحدة
فافهم **قوله** في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات
ترجيح بلا مرجح اي بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية دخولها
مع تلك الحيثية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات
الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث اعتبارية محضة **قوله** بل نقول على تقدير الخ يعني
لو سلم قولنا العدد محض الوحدات اي الكثرة من حيث انها كثرة بان لا يكون الهيئة داخلة فيها
ولا عارضة لها فلا نم قوله فدخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول الوحدات
فيه لامتناع تعلق حكم واحد شخصي كالدخول المضاف الى الوحدات بالاشياء الكثيرة من حيث
انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة لا الى دخول الوحدات
من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من
الاحكام ما يصح استناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول في باب ضيق يصح
استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فلا نم
الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية **قوله** وبما حققنا من ان العدد ليس جزءا للعدد
مطلقا **قوله** متوقف على هذا المجموع الخ لكونه جزءا منه **قوله** او غير مشتمل عليه سواء كان حيثية
الغرض ايضا غير معتبر فيه اولا **قوله** في الحاشية واعتبر معها الهيئة الخ فلا وجه للجزئية

اصلا نعم لو كان حقيقته محض الوحدات لكان لها وجه ظاهر قوله تحقق مجموعها
اى مجموع آحاد الخمسة يعني الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة
لانتزاعها عنها اذ عروض هذه الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة
وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فلا يمكن ان تعرض
الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته
فافهم قوله ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاقل اي الجزء عدم العلة المعينة
فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل فكيف يثبت
الترتيب بالعلية والمعلولية قوله فشئ بعينه الظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان ينضم
مع الدليل بشهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولوازمه لانه اذا فرض عدم العلة
التامة لزم انعدام المعلول وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله
فعدم الشرط اي لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقه مما يتوقف عليه المعلول في قوامه
مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون
منه بالطريق الاولى قوله بل هو مقارن غيره لزم لجواز عدم العلة التامة مع وجود
الشرط قوله بمعنى آحادها اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة
المعتبرة فيها الهيئة عروضا او دخولا قوله لانها جملة الخ يعني بعد تمهيد مقدمة
ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها شئ
نقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل

قوله عن جملة ما الخ اي عن جميع ما يتوقف عليه المعلول في وجوده من العلل الناقصة ولهذا يوجد عند وجود العلة التامة ولا ينتظر الى شئ

الناقصة وبعضا منها لكانت العلة التامة جزأ لنفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف عليه لانها معنى مغاير للكثرة العلل الناقصة للتوقف عليها المعلول بتوقفات كثيرة وقد فرض هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء مما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء ينتظر وجود المعلول بعدها الى امر اخر اولا والا لزم ان لا يكون العلة الاخيرة علة ناقصة او يكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها ولا حدان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزأ لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليه لانها معنى مغاير لكل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هي ايضا مما يتوقف عليه الى اخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول بتوقفات كثيرة فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها فلا تكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف المركب قوله ولهذا اي لان العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها وكثرتها والحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة قوله فعدم العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدمها راجعة الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد فعلى هذا لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق قولنا الكثرة معدوم والا لزم اجتماع النقيضين لو صدق قولنا الكثرة موجودة لانتفاء وجود ما فرض معدوما وارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا لكونهما متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة

قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اي هذا موجود وهذا موجود وكذا قولنا

الكثرة معدوم اي هذا معدوم وهذا معدوم فالقضية الموجبة التي موضوعها ذلك

الواحد كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا السالبة بالعكس بخلاف المركب فانه امر واحد

وعدمه راجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندي في حل هذا المقام وقد تحير فيه كثير

من الاعلام قوله في الحاشية اذ التحقيق الخ يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول

معلول لعدم علة ما وليس معنى التاثير زائدا على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير العلة

المعينة كما حقق انفا وقوله بل يكفي الخ كناية عن عدم علة ما قوله من الاعداد المعدومة

اى وقت الانتزاع وكذا المراد في قوله بعيد هذا فمنشأ انتزاعها ليس كذلك قوله

ومعنى استلزام الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا انتزاعية

فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعهما ايضا استلزام لعدم

تحققهما بدون انتزاعهما مع انا قد نتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة

قوله فلا يكون تلك الخ حتى يتبين بطلانها باجراء البراهين المنتهضة لابطال

التسلسل قوله فان قلت المقصود الخ حاصله ان المقصود من اثبات اللاتناهي في تلك

العدمات اجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليستبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة

تلك العدمات موجودة مرتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو آ في المرتبة الاولى وبعده ب

في المرتبة الثانية وبعده ج في المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في

نفس تلك السلسلة مبدؤها ب فنقول كما ان بازاء مبدأ الكبرى اعني آ مبدأ الصغرى اعني ب

بمليس موجودا في الخارج وقت الانتزاع ١٢ مولوي تراب علي رحمه الله تعالى

كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني بثالثة الصغرى اعني جرا الى ما لا يتناهى فان كان بازاء كل مرتبة

معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة والا فيلون في الكبرى

مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ

وانتظام الاوساط لهما فيكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة

عليها بواحدة ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك كيف وقد قالوا ان التطبيق

كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بعد تعين المبدئين في السلسلتين الكبرى

والصغرى بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضها مع

انها وهمية غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل

للانقسامات اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء

الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء

جزائه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار **قوله** لان الاجزاء المقدارية

اي التي يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا الا التي بها يتقوم ويتحصل

حقيقته الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل

المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة

عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين واما الثانية فلا تتجاوز

الاربعة عند احد **قوله** في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية

ويؤيده ما في بعض النسخ بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء

لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي المقدار لانها بالفعل

امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية

في الازمنة الغير المتناهية لا يمس الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام

ليس هذا موضعه **قوله** قلت الاجزاء الخ حاصله انه لابد لجريانه من كون ما يجري فيه

موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر

به بطلانها فيه والاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها

لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما تلك الاعدام

فليست موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه

البرهان فافهم **قوله** في الحاشية او موجودة بوجود واحد وانما هو وجود الجسم كما يظهر

بالتامل فابداء احتمال اخر غير سديد فافهم **قوله** فيها فثبت انها موجودة الخ يعني

ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل على

هذه الحيثية هو وجود وهمي للاجزاء وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينها وبين

الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض حواشيه واما حمل المشتقات

على موصوفاتها فليس بهذا القدر بل لارتباط زائد عليه يدرك بالبداهة فيها دون

ما نحن فيه وفي المبادي ولا طاقة لنا على تفسيره الجامع والمانع كما قالوا في الحلول

فلا يرد انه عند الموجه المشتق معنى بسيط ينتزع من الموصوف وله وجود خارجي محض

وكونه بحيث ينتزع عنه وجود وهمي للمشتق ومنشأ لصحة الحمل بينهما فلم لا يكون

قوله في الحاشية من ان تصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي وهو كاف في المقصود وان لم تكن

منشأ لما فيما نحن فيه لعدم الفارق فافهم قوله فيها الا امتداد الخ اي حقيقة وحدانية
ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعني ان الوجود ليس له حقيقة
الا المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما مر فمناط تعدده وتكثره انما
هو تعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقائق
مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود فمن ههنا
تسمعهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وفقه وفي المقام تفصيل
وتحقيق ليس هذا موقعه قوله فيها بهمنيار الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد
على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونه منافيا بوحدة الوجود
ينافي وحدة الاتصال بينها اي او نها مشتركة الحدود قوله فيها متحقق في كل جزء اي
سواء كان تحليليا او غير تحليلي فتخصيص التحليلي ليس على ما ينبغي قوله يجوي في اعدام الخ
فتخصيص الاعداد لاتصافها بالاكثرية والاقلية بالذات واما المعدودات فبوساطتها
قوله فلا ايراد الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون
فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة الاعدام المتاخرة
لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال عليه الخ اراد بالدليل ما هو اعم منه
ومن التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه في البديهيات قوله
في الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح
في موضع اخر قوله ليس الا حصول واحد لما مر من ان تعدد المعاني المصدرية منوط بتعدد

ما تضاف اليه او ما يوصف بها واذ ليس فليس قوله لما اشتهر ولما امر من امتناع

استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله قوله فان قلت الخ يعني انا لا نم ان بطلان

كون الادراك انتفاء شيء يستوجب ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا للعلوم

كما زعم المص فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني

والامام القائل به فعلى هذا المراد بقوله الامر العقلي الامر الحاصل للعقل سواء كان على

وجه الحلول والقيام به اولا قوله قلت العلم متصف الخ فيه ما افاده بعض الاعاظم

انه لو اراد بالمطابقة الوفاء بالكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان اراد بها المطابقة في

الماهية فممنوع عند هولاء ولا يجري شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان

قوله قد يقال اي في الجواب عن السوال المصدر بقوله فان قلت قوله فهو في الذهن

لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فان من الاحتمال ان يكون

العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا يبقى لبطلانه هذا

ولا مامر كما زعم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك

اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر

قوله في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية

وذلك التحقيق لا ينافي مذهب المتكلمين ولا مذهب الامام قوله لو عدمت الخ

فيه انه لم لا يجوز ان يكون محالا يستلزم محالا آخر وهو التغير قوله وبهذا يثبت

وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بيانه ان العلم صفة الخ قوله فان المناقشة فيه الخ

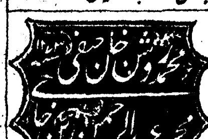
تقدير عدم الاشياء عن الاذهان العالية محالا والمحال يستلزم نقيضه كما قالوا ان عدم الزمان مستلزم لوجوده فليجز ان يكون ذلك التقدير

قوله اي في الملازمة المذكورة ووجهه في حاشية الحاشية بقوله ولقائل ان يقول الخ

فالمراد بحصول الصورة الخ يعني ان حكمه على الامر الحاصل المطابق للمعلوم لاتمام التقريب ثم انه للمراد بحصول الصورة الذى ادعاه اولا انه العلم المتجدد الذي هو مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم فيها وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هي دون هو كما بينه سابقا هذا اخر ما تيسر لي الى الان في شرح الكلام والله ارجوان يوفقني للاتمام حتى نختم بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وعلى اله واصحابه زبدة ما في هذا النظام

تمت

خاتمة الطبع قد استتب لحاشية الشهيرة بغلام يحيى المتعلقة بالحاشية الزاهدية المعمولة على القطبية بفضل الله الذى رفع لواء الهدى في ظلمات الشرك الدجى على حسب مرام الفاضلين الكاملين العاملين العالمين المتبحرين صاحبي التصانيف الكثيرة والعطايا الحرية مولانا الحاج الحافظ المولوى عبد الحي اللكنوى الانصاري ومولانا الحاج المولوى خادم حسين العظيم ابادى دام الله ظلهما واسبغ عليهما النعم والايادى باهتمام هذا العبد الراقم الراجي الى الرحمة والرضوان **محمد عبد الرحمن** بن الحاج محمد روشن خان افيض عليه شآبيب الغفران في المطبعة النظامية الواقعة في الكانبور صينتا عن الحوادث والشرور سنة سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة نبى الخافقين صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته الى تعاقب الملوين



وجه الختم على الخاتمة قد ختم ختم المعتنى بالطبع ورسم علامة خطه بقلمه على الختم ليعلم ان هذه الحاشية المطبوعة مطبوعة في المطبعة النظامية حميت عن الفتن الى اية لا غير

ط

ما شاء الله لا قوة الا بالله

بفضل صانع مدارک عالیہ خزانہ حقوق بہجیہ و صناعت میزان آلہ تمیز افکار صحیحہ حسب ایماء جناب مصنف

لوامع الہدی ۱۲۸۷

مصباح الدجی

الحافظ الحاج مولانا عبد الحی حفظہ اللہ

باہتمام راجی غفران محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان مغفور و تربیت یافتہ باخدمت بزرگ معظم محمد مصطفی خان مہتمم

در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید ۱۲۸۷ ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من اشرق علينا لوامع الهدى من مطالع الانوار واخرجنا من شفا حفرة الضلالة ما نزال الاسفار وجعلنا بالحكمة عين اعيان الموجودات وفضلنا بعيون الحكمة على سائر المخلوقات ونشكرك يا من نور قلوبنا بحكمة الاشراق تنويرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فتح علينا ابواب رسالة التصور والتصديق لنمحو الحق ونبطل الباطل بمواقف التحقيق واشهد انك لا اله الا انت انعمت علينا بالصعود على سلم العلوم احسنت الينا بدرك معارج الفهوم ونصلي ونسلم على السيد الزاهد رسول الملك الصمد الواحد محمد المصطفى احمد المجتبى الذي اشاراته شفاء عن الاسقام وعباراته نجاة عن ظلمات الشكوك والاوهام كيف لا وقد نزل بها الروح الامين ولقد رآه بالافق المبين اعجز المعاندين عن المطارحات اسكت المكابرين عن المعارضات كلامه محصل كشف لكل معضل وكتابه المسجل كشف لكل مشكل وعلى آله وصحبه الذين اخرجوا درر الفرائد من تلويحاته وفازوا بغرر الفوائد من تعريفاته اشتغلوا بتجريد العقائد والكلام وتوجهوا الى تهذيب المنطق والكلام **اما بعد** فيقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار الملتمس لتحصيل طوالع الانوار ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الانصاري الايوبي تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي ابن معدن الفضل والجلال صدر ارباب الكمال السيد السند والعضد المعتمد مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم جعله الله من ورثة جنة النعيم هذه تعليقات جديدة وكل جديدة لذيذة على حاشية الفاضل غلام يحيى بن نجم الدين البهاري ارضاهما العفو الباري المسماة بلوامع الهدى في الليل والدجى المتعلقة بالحواشي الزاهدية للرسالة القطبية سميتها **مصباح الدجى في لوامع الهدى** لما لا يخفى على اليفطن بما رأيت في هذا الزمان من اكباب الناس عليها واشتغال العوام والخواص بها من غير مرشد يرشدهم الى سواء السبيل فهم كالحيارى في الصحارى من غير هاد ودليل بالغت اولا في تنقيح الاصل وتوضيحه وذكرت ثانيا ما له وما عليه مع تحقيقه وتلويحه متجنبا عن طرفي الاقتصار والاملال والاخلال متباعدا عن طريق الاعتساف مختار الانصاف وكان في تلك حين قراءة الذكي المتوقد المولوي الحافظ انوار الله بن المولوي شجاع الدين الفاروقي القندهاري الحيدرابادي سلمه الله ذو الايادي الحواشي الزاهدية مع التعليقات البهارية لدي ولما ختمتها بالاختتام وكملتها بالاتمام جعلتها هدية الى حضرة من باهت تيجان الوزارة بهامته وتفاخرت حلل الامارة بقامته اول مدارج طبعه آخر معارج الانسان وآخر مقامات ذهنه خارج عن طوق الاذهان ... العلي

نسبة الى قندهار قرية في نواحي حيدراباد ١٢

جمع تاج ١٢ — الهامة بمعنى الراس ١٢ — بالضم والتشديد الدال بمعنى العتبة ١٢

لا يخفى ما في هذه الخطبة من الايماء الى اسامي الكتب المصنفة في الفن من لوامع الهدى والمطالع والاسفار الاربعة وعيون الحكمة وحكمة الاشراق ورسالة التصور والتصديق والمواقف وسلم العلوم ومعارج الفهوم والاشارات والشفاء ...

محط الرحال الآمال وسفينة السنية مرجع ارباب الكمال باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف حق لک ان تنطق
فی وصفه وتتکلم فی نعته اشعارنا المصورة الدیوان آصف عصره وهو الوزیر الفرد فی اقباله مختار اهل الفضل طرا کاسمه وکفی به برهان حسن خصاله
بکماله فی الاوج بدر کامل بحر محیط زاخر بنواله الصائب الافکار فی تدبیره الثاقب الآراء فی اقواله وزیر السلطنة الآصفیة دستور الدولة النظامیة
منیر الملک ذی الفخر الظاهر سراج الدولة الباهر **شجاع الدولة سالار جنگ مختار الملک نواب تراب علی خان بهادر**
لازالت بدور عدله لامعة وشموس جوده طالعة **وبعد** فان الشروع فی المقصود والمراد متمسکا بحبل موفق السداد لما کان الکلام فی البسملة
والحمدلة والتصلیة کثیرا علی ما دونوه فی تصانیفهم واوردوه فی تآلیفهم وقد ذکرت نبذا منه فی الهدیة المختاریة شرح الرسالة العضدیة
وفی التعلیق العجیب لحل حاشیة الجلال المتعلقة بالتهذیب وغیرهما وکان هجرانه بالکلیة ایضا غیر مناسب اوردت ما قل بحسب المبنی
ودل بحسب المعنی فاقول **قوله** بسم الله الرحمن الرحیم الجمهور علی ان التسمیة جزء من الکتاب کما ان الحمد جزء منه واختار صدر الشریعة فی تنقیح الاصول
خروجها من الکتاب والیه العلامة سعد الملة والدین التفتازانی فی شرح تلخیص المعانی وهو الحق لان البسملة عبارة قدیمة لیست مما یجری فیه التفنن
یؤتی بها للتبرک والتیمن ولهذا قالوا ان الباء فی بسم الله لیس متعلقا بابتدأ بل بالتیمن او التبرک او نحوه ویؤیده ان التسمیة کالتعوذ یسبق القراءة
یقال سمی فقرأ کما یقال تعوذ فقرأ والتعوذ خارج فکذا التسمیة واما الحمد فهو من کلام المصنفین قطعا ولذلک تراهم یسلکون فیه مسالک مختلفة ویختارون
فیه مبانی متشتتة فهو من اجزاء الکتاب قطعا وبهذا ظهر ان الباء فی قوله علیه الصلوة والسلام کل امر ذی بال لم یبدأ فیه ببسم الله فهو ابتر للاستعانة
او متعلق بالتیمن المقدر ای لم یبدأ متیمنا وفی قوله علیه الصلوة والسلام کل امر ذی بال لم یبدأ بحمد الله فهو اجذم صلة للبدایة وهذا احسن التوجیهات
فی دفع التعارض بینهما واما دفعه بان الباء فی کلیهما للاستعانة فیکون کل منهما خارجا عن الکتاب کما ذکره المولی الخیالی فی حواشی شرح العقائد
النسفیة فرکیک فان قلت قوله علیه الصلوة والسلام فهو ابتر یدل علی جزئیة التسمیة للکتاب لان الابتر بمعنی مقطوع الذنب قلت
قد یفسر الابتر بمنقطع کل خیر کما صرح به العلامة محمد بن ابی بکر الرازی فی جواهر القرآن وهو المراد فی الحدیث فلا دلالة له علی الجزئیة ومن اشباه
العدل علی عدم جزئیتها صنیعهم فی جملة الحمد حیث یذکرون المحمود کقولهم الحمد لله او احمد الله او نحو ذلک ولا یکتفون علی لفظ الله المذکور
فی التسمیة وایضا لم یقل احد ممن یعتد به بان قولهم الحمد لله من قبیل وضع الظاهر موضع المضمر ولو کانت التسمیة جزء للکتاب لکان
القول به احق **قوله** یسبح لله ما فی السموات الخ لما کان فی قولهم الحمد لله ونحوه شبهة اختصاص الحمد باللسان لما ذکروه فی تعریفه
هو الثناء باللسان وحمد الله تعالی لا یختص باللسان بل کل جزء من اجزاء الانسان مداح له فی کل حین وآن ترک طریقتهم وما نسج شرعتهم
الا ان بحمد خیر من حمدهم فان التسبیح التنزیه من کل سوء فیدخل فیه تبعید الذات عن السوء وهو الامکان والعدم وهو مستلزم لتبعیدها
عن الکثرة المستلزم نفی الجسمیة والعرضیة ونفی الضد والشریک وحصول الوحدة المطلقة وغیرها من الصفات الجلیلة وتبعید الصفات
عن السوء المستلزم لکونه منزها عن الجهل بان یکون محیطا بکل المعلومات قادرا علی جمیع المقدورات منزها عن التغیرات وتبعید الافعال
عنه بان لا یکون افعاله موقوفة علی مادة ومثال ولا علی معاون وعقل فعال وتبعید الاسماء عنه علی ما یشهد به قوله تعالی ولله الاسماء الحسنی
فادعوه بها وتبعید الاحکام عنه فان کل ما شرعه تعالی فهو مشتمل علی مصلحة عامة ومن المعلوم ان هذه الفوائد الجلیلة لا تحصل فی قولهم الحمد لله
وامثاله وان کان هو ایضا متضمنا لنکات اخر وایضا فی ترک الاقتداء بهم اشارة الی انه لیس المراد فی الحدیث الآمر بالابتداء بالحمد
خصوص الحمد کما یتوهم بل کل ما یشتمل علی تعظیم الله تعالی فهو حمد ثم فی اختیار هذه الطریقة الخاصة اقتباس من کلام الله العزیز الحکیم

له بفتح الباء مصدر جعل بمعنی النحت ١٢ منه مد ظله

بسم الله الرحمن الرحیم یسبح لله ما فی السموات وما فی الارض ١٢ غلام یحیی

وقد شرع الله خمسة من السور بهذه الطريقة فقد فتح سورة الحديد بقوله سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وفتح سورة الحشر
بقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم وافتتح سورة الصف بهذا الافتتاح ايضا وشرع سورة الجمعة بما اقتبسه الفاضل
المحشي ههنا وشرع سورة التغابن بقوله يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير والفائدة في هذا الاختلاف
على ما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره الاشعار بان تسبيح ما اسند اليه لا يختص بوقت دون وقت وعدى التسبيح في جميع السور باللام وان كان
هو متعديا بنفسه يقال سبحه اي نزهه اشعارا باختصاصه به تعالى وخلوصه له ولما كان المضارع ابلغ في الدلالة على الاستمرار التجددي بالنسبة الى الماضي
اختار المحشي اقتباس المضارع دون الماضي والاقتباس بافتتاح سورة الجمعة دون سورة التغابن لاشتماله على الصفات الجليلة دونه هذا
اذا قرئ يسبح الواقع في كلام المحشي على صيغة المضارع المعروف ويكون ما في السموات آه فاعلا له ويمكن ان يقرأ على صيغة المجهول ويكون قوله
ما في السموات والارض فاعلا لفعل محذوف بقرينة السؤال المقدر كانه لما قال يسبح لله سأل سائل من يسبحه فقال يسبحه ما في السموات وما في الارض
على نحو ما ذكر في قوله ع ليبك يزيد ضارع لخصومة وهو على هذا الاحتمال وان لم يكن المفتتح متضمنا للاقتباس الا انه يتضمن فوائد اخر منها اشتماله
على تكرر الاسناد ومنها الاجمال قبل التفصيل والتفصيل بعده وهو اوقع في النفس فانه لما قيل يسبح له علم ان هناك مسبحا يسند اليه التسبيح ثم بينه بقوله ما في
السموات والارض ومنها كون معرفة المسبح كحصول نعمة غير مترقبة فان اول الكلام غير مطمع في ذكره بخلاف ما اذا بني للفاعل فانه غير ميئس عن ذكر الفاعل
بل مقرر لذكره بعده ومن المعلوم ان حصول النعمة الغير المترقبة اولى واحسن كما ذكروه في مواضع كثيرة واما قول صاحب تلخيص المعاني في بحث التشبيه
نيل الشيء بعد طلبه الذ انتهى فلا ينافيه كما توهمه الفاضل عصام الاسفرايني في شرحه الاطول لان الالتذاذ غير حصول الشيء بغير تعب شيء آخر
وكل منهما حسن من وجه كما لا يخفى وخلاصة المرام انه ان نظر الى اولوية الاقتباس قرئ يسبح على البناء للفاعل وان نظر الى حصول هذه الفوائد
قرئ على البناء للمفعول فاختر ايهما شئت والمراد بالتسبيح اما التسبيح المقالي او التسبيح الحالي على حسب اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى وان
من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان منهم من فسره بالتسبيح المقالي بقرينة قوله ولكن لا تفقهون لان التسبيح الحالي مما يفهمه كل احد وعليه الجمهور
قائلين انه لا استبعاد في صدور التسبيح المقالي من غير ذوي العقول ايضا والفائدة في جمع السموات وافراد الارض الرمز الى اختلاف حقائق السموات
كما شهدت به الآثار النبوية بخلاف الارض فان لها حقيقة واحدة لا الى تعدد السموات دون الارض فانه قد ورد في بعض الاخبار ان الارض
ايضا سبع طبقات بعضها فوق بعض كالسموات الا ان طبقات السموات متفاصلة وطبقات الارض منضمة وورد في بعض الروايات انها
ايضا متفاصلة كما حقق في موضعه وتقديم ذكر السموات على الارض للاقتداء بالكلام الالهي فانه قدم فيه ذكر السماء على الارض حيثما وقعا ومن ثمه قيل ان السماء
افضل من الارض وقيل بخلافه قال المفتي حامد افندي مفتي دمشق الشام ادخله الله في دار السلام سئل العلامة ابن حجر المكي الهيتمي الشافعي هل السماء افضل
ام الارض فاجاب بان الاصح عند ائمتنا ونقلوه عن الاكثرين فضيلة السماء لانه لم يعص الله تعالى احد فيها ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادرا
فلم يلتفت اليها وقيل الارض لكونها مستقر الانبياء ومدفنهم انتهى جوابه وفي خلاصة الوفاء للسمهودي نقل عياض ومن قبله الاجماع على تفضيل ما ضم الاعضاء
النبوية حتى على الكعبة كما قاله ابن عساكر وغيره بل نقل التاج السبكي عن ابن عقيل الحنبلي انه افضل من العرش ايضا وصرح التاج الفاكهي بتفضيله على السموات بل
قال الظاهر تفضيل جميع الارض على السماء وحكاه بعضهم عن الاكثرين لكن قال النووي ان الجمهور على تفضيل السماء على الارض ما عدا ما ضم الاعضاء الشريفة
النبوية والله تعالى اعلم انتهى كلام المفتي حامد في فتاواه والملك بكسر اللام ماخوذ من الملك بمعنى المتصرف في الامور كلها سواء كانت في
عالم الارواح وعالم الاجسام او عالم الغيب والشهادة وقد يخص بعالم الشهادة ويقابله الملكوت كذا قال الفاضل [illegible]

القدوس العزيز
الحكيم هو الذي
بعث في الاميين
رسولا منهم يتلو عليهم
آياته ويزكيهم
ويعلمهم الكتاب
والحكمة فيا ايها الذين
امنوا صلوا عليه
وسلموا تسليما لنالوا
من عند ربهم
الكريم جنت
5 ونعيما وبعد
فيقول العبد
الضعيف الذي
لا خلاق له
من الحسنات
غلام يحيى

تفسير البيضاوي المسمى بعناية القاضي في القدوس بضم القاف وتشديد الدال المضمومة من القدس بالضم وضمتين الطهر وفي القاموس كل فعول مفتوح غير قدوس
وسبوح وذروح وفروج فانهن بالضم ويفتحن انتهى وفي النهاية الجزرية من اسماء الله تعالى القدوس وهو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص وفعول
بالضم من ابنية المبالغة وقد تفتح القاف وليس بالكثير وقد تكرر ذكر التقديس في الحديث انتهى وفيها ايضا من اسماء الله العزيز وهو الغالب القوي الذي
لا يغلب والعزة بالكسر القوة والشدة والغلبة تقول عز يعز بكسر العين في المضارع اذا صار عزيزا وعز يعز بالفتح اذا اشتد انتهى وفيها ايضا من اسماء الله
الحكيم والحاكم بمعنى الحاكم والقاضي والحكيم فعيل بمعنى مفعل وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة الاشياء بافضل العلوم ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات
حكيم ومنه وصف القرآن بالذكر الحكيم اي الحاكم لكم وعليكم انتهى وقال امام المفسرين فخر الدين الخطيب الرازي في تفسيره لفظ الحكيم يطلق على الغير ايضا كما قيل في
لقمان انه حكيم يقول الحكيم والله حكيم بمعنى انه يضع الاشياء في مواضعها انتهى **قوله** هو الذي بعث في الاميين الخ الفائدة في جملة جملة على حدة الاعتناء
بشان هذا البعث يعني الارسال والامي في اللغة منسوب الى امة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير لكل من لا يعرف كذا في المغرب وفي جواهر القرآن
الامي الذي هو على اصل جبلته نسب الى الام بمعنى انه كما ولدته امه او الى امة العرب والمراد بالاميين في قوله بعث في الاميين مشركو مكة انتهى وفي تفسير
الامام الرازي معنى قوله تعالى رسولا منهم نسبه من نسبهم وهو من جنسهم كما قال الله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال اهل المعاني وكان هو
صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايضا اميا وكانت البشارة في الكتب المتقدمة بالنبي الامي وكونه بهذه الصفة ابعد من توهم الاستعانة على ما اتى به
من الحكمة وذلك اقرب الى صدقه ومعنى قوله تعالى يتلو عليهم آياته اي بيناته التي تبين رسالته وتظهر صدقه ومعنى قوله يزكيهم اي يطهرهم من خبث الكفر
وخبث ما عداه من الافعال والاقوال وقيل اي يصلحهم ويدعوهم الى اتباع ما يصيرون به ازكياء اتقياء والمراد بالكتاب في قوله ويعلمهم الكتاب الآيات
القرآنية والمراد بالحكمة الفرائض وقيل السنة وقيل ما اودع في الكتاب من المعاني واحتج اهل الكتاب بهذه الآية على ان رسولنا كان رسولا الى الاميين خاصة
وهو ضعيف فانه لا يلزم من تخصيص الشيء بالذكر نفي ما عداه انتهى كلامه ملخصا وتم مرامه ملتقطا **قوله** فيا ايها الذين آمنوا اه اعلم ان الصلوة فرض
في العمر مرة اتفاقا لورود الامر بها واختلف في وجوبها كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاختار الطحاوي من علمائنا تكرار الوجوب كلما ذكر
ولو اتحد المجلس وجمهور اصحابنا على انه يستحب والاول احوط والثاني ارفق والفاضل المحشي مال الى الاول واشار اليه بايراد الفاء اي لما ذكرت وصف النبي
عليه الصلوة والسلام وجب عليكم ان تصلوا عليه فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وافراد الصلوة عن السلام وان لم يكن مكروها عند محققي
اصحابنا لكن المحشي امر بالتسليم ايضا خروجا عن الخلاف واقتباسا من كلام الله تعالى ولهذا الاخير لم يصل على الآل والاصحاب **قوله**
لعلنا لو آه النيل الاصابة يقال نال ينال نيلا ونلته انالة انيله نيلا ونالة كذا في النهاية وغيرها وفي ايراد اللام اشارة الى ان فائدة الصلوة
ترجع الى المصلي فانها كمال لنا لا له عليه الصلوة والسلام فان ذاته جامع لكل كمال من غير احتياج الى صلاتنا وتوصيف الرب بالكريم للاشعار
الى عدم احصاء فوائد الصلوة فانه تعالى كريم لا يبخل ليعطينا ما نشاء والجنة بالفتح من الاجتنان بمعنى الستر سميت بها دار السلام لتكاثف
اشجارها وانما زاد النعيم للاشارة الى انه لا يكون للمصلي نيل الجنة والدخول فيها فحسب من دون التلذذ بلذائذها كما قيل في الصبيان واطفال
بعضهم في حق الجن من انهم يدخلون الجنة من غير ثواب بل الجنة مع النعيم **قوله** وبعد فيقول العبد الضعيف الخ الكلام على الفاء في امثال هذا الموضع
مشهور والاصح انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما قيل في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم لا لتوهم اما ولا لتقديرها كما ذكره العلامة
الجلالي وتبعه من تبعه لان توهم اما ليس امرا معتبرا عندهم وتقديرها مشروط بكون المعمول مقدما على العامل وكون العامل امرا او نهيا خاليا عن الفاء كما في قوله تعالى
وربك فكبر واذ ليس فليس والقول بان الواو الداخلة على بعد عوض عن اما المقدرة ركيك جدا بل الصواب انها ابتدائية والخلاف في الفتح والنصب

له اي بهذا الصعيد الشريف على الخريف سنه

ونقل الرازي عن الازهري اختصاصه بالخير والبضاعة بالكسر قطعة من المال الذي يتجر فيه كذا في جواهر القرآن والناضرة بالضاد من النضر الحسن يقال نضر الوجه
كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير وقد يقال الناضر للناعم كذا في التفسير الكبير والنظر بالظاء المعجمة الروية وتقديم المتعلق اما لرعاية الفاصلة او لافادة الحصر
وليس هذا في كل الاحوال حتى ينافيه نظرها الى غيره والمسفرة من الاسفار اي الاشراق يقال سفر الصبح اي اضاء واشرق والمستبشر من بشر بمعنى سر والمراد
من الضحك اما معناه الحقيقي او لازمه وهو السرور كذا في عناية القاضي والحين وقت مبهم يصلح لجميع الازمان طويلا كان او قصيرا والدهر الزمان الطويل كذا
في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والغوص استخراج اللآلي من تحت الماء يقال غاص يغوص غوصا فهو غائص والفرائد جمع فريدة بمعنى الجواهر النفيسة
والتوم بالضم جمع التومة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات ودرر ودر كذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم ماء البحر
كذا في القاموس وبه سمي القاموس به والصحاح يمكن بالفتح بمعنى البراءة من العيب والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برئ من المرض وصفي من
كل عيب وبه سمي الجوهري كتابه على ما قيل ويمكن ان يكون بالكسر جمع صحيح وهو المشهور في تسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال دريته ودريت به
دريا بالفتح ودرية كذلك وقد يكسر ان ودريانا بالكسر ودراية كذلك كذا في منتهى الارب في لغات العرب والامم بالضم بعده الفتح جمع الامة
بمعنى الطائفة والجماعة وتوصيف الدابة والطائر به في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم بالنظر الى المعنى الجنسي
المقصود من الدابة والطائر والصراح بالضم والفتح كالصرح بفتحات الصريح والذكاوة بالفتح سرعة انتقال الذهن بالفطانة يقال ذكي الرجل من باب
رضي وكرم وسعي فهو ذكي والفطانة بالفتح كالفطونة بضمتين والفطنة بالكسر يقال فطن به واليه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة الفاء وسكون
الطاء وتحريكه والاساس بالفتح وكذا الاس بفتحات والاس بالفتح وتشديد السين اصل كل شيء هذا كله من القاموس وذكر في منتهى الارب ان الاساس
بالكسر جمع اس مثلثة الاول فلا يبعد ان يوخذ هذا المعنى في كلام المحشي والكرم بفتحتين والكرامة والكرمة بحذف الالف مصادر وكذا الكرم بسكون الراء
وفي الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن ذلك ولكنه رمز الى هذا النوع انتم احق بان تسموا به كذا في القاموس
وذكر في النهاية الجزرية انه انما سمي العنب كرما لان الخمر المتخذة منه يحث على السخاء والكرم فاشتقوا له اسما فكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم ان يسمي به وجعل المومن اولى به يقال رجل كرم اي كريم وصف بالمصدر كرجل عدل انتهى ولا يبعد ان يكون قوله صراح الذكاوة والفطانة وقوله
اساس الكرم والكرامة من قبيل جرد قطيفة حملا على المبالغة والقمقام بقافين مفتوحين والاولى تضم السيد والامر العظيم والبحر والهمام كغراب الملك
العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالهمام كذا في القاموس والكملاء بفتح الميم وضم الكاف جمع كجهلاء جمع جاهل وصلحاء جمع صالح وقد يجيء جمعه على فعلة
كساحر وسحرة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والفص بالفتح وتشديد الصاد واحد الفصوص والعامة تقول فص الخاتم
بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غير لحن كما وهم الجوهري انتهى وقال المحاكم بين القاموس والصحاح العلامة عبد الرحمن
بن عبد العزيز نزيل مكة المعظمة في كتابه الوشاح الجوهري ليس بمتفرد في ذلك وقد قال ابن قتيبة في ادب الكاتب مما جاء مفتوحا والعامة تكسر الفص
وكفى به حجة انتهى والخاتم بكسر التاء وفتحها حلي الاصبع وفيه لغات عشرة منها الخاتام ومنها الخيتام بفتح الخاء بعدها ياء مثناة تحتانية
ومنها الختم محركة ومنها الخاتيام بكسر التاء كذا ذكره النووي في تهذيب الاسماء واللغات وغيره والنقاد كصراف الذي ينقد الدراهم ويميز
بين الجيد والردي والطريقة كثيرا ما تختص بالعلم الباطن كالشريعة تختص بالعلم الظاهر والمراد بالعلم الاعلى علم المنقول وبالادنى علم المعقول
او يراد بالاعلى العلم الباطن وبالادنى الظاهر او يراد بالعلم الاعلى العلم الالهي وبالادنى الطبعي والشعر الذي ذكره هو للشاعر ابي الفتح
البستي وشرحه على ما اورده الفاضل حسين بن شهاب الدين الشامي العاملي في كتابه عقود الدرر في حل ابيات المطول والمختصر

غلام يحيى بن نجم الدين البهاري جعل الله وجوههما ناضرة الى ربها ناظرة مسفرة ضاحكة مستبشرة اني كنت قد صرفت حينا من الدهر في غوص الفرائد في التوم والدرر بحضرة قاموس العلم والحكم صحاح الدراية ... الذكاوة والفطانة اساس الكرم والكرامة ... الطريقة ...

ان لام التعريف للجنس ويدرك بمعنى يلحق ويتصور والمطري اسم فاعل من الاطراء يقال اطريت فلانا اذا بالغت في مدحه والخصائص انفصال
جمع خصيصة والسبق اصله التقدم ويستعمل في التفوق على الغير وتجاوز الحد ونحو ذلك وان وصلية شرطية فالمعنى ان الواصف المبالغ
في المدح لا يصل الى الحقيقة وان كان فائقا في مدحه على غيره او متجاوزا للحد في كل وصف يصفه به ولا يبعد ان يكون المراد بالسابق الفرس
الذي يسبق في مضمار المسابقة بل هو اولى واحسن من حيث اشتماله على تمثيل لطيف وفي اختيار لا على لن ولم ايماء الى ان نفي الادراك
ليس مما يختص بزمان دون زمان بل هو امر مستمر متجدد وانما اختار يدرك على يلحق لان الخصائص من قبيل المعاني فالادراك بها انسب وايضا
الادراك بمعنى العلم ففيه يشعر بعدم تصورها فضلا عن الوصول اليها وعرف الواصف بلام الجنس مبالغة في المدح ووصفه بالمطري للنص
على المدح لان الوصف اعم من المادح والذام وفي قوله ثم رايت في تعليقات السيد الزاهد اشعار خفي الى ان تصنيف هذه الحاشية كان
عند الفراغ من التحصيل والرسالة القطبية اي المنسوبة الى قطب الدين شارح الشمسية وغيره قال مصنفها في شرح مطالع الانوار في بحث تقسيم العلم
الى التصور والتصديق من اراد الكلام المشبع الطويل الذيل فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة في التصور والتصديق انتهى وقال السيد الشريف على
الجرجاني في حواشيه عليه لم تشتهر هذه الرسالة اشتهار رسالتي الكليات وتحقيق المحصورات لان نسخة اصلها ضاعت عن عاملها في بعض اسفاره
انتهى وهذا العجب بزمانه واما في زماننا فقد اشتهرت غاية الاشتهار وطارت في الاقطار وقال الفاضل محمد معصوم بن مولانا بابا السمرقندي البلخي
في حواشي شرح ملخص الهيئة للرومي مما يفيد ذكره ان قطب الدين اسم ثلثة من العلماء الاول مولانا قطب الدين الشيرازي تلميذ المحقق الطوسي وكان في ايام سلطنة
هلاكو خان ومن جملة تصانيفه شرح كليات القانون والثاني هو مولانا قطب الدين الرازي كان في ايام سلطنة ابي سعيد وهو معاصر للقاضي عضد الدين
ومن جملة تصانيفه شرح شمسية المنطق وشرح المطالع وغيرهما والثالث مولانا قطب الدين محمود الشيرازي بن مولانا مسعود مات في سبع عشرين من رمضان من شهور سنة
سبعمائة وعشر في بلدة تبريز ومن جملة تصانيفه شرح مختصر الاصول لابن الحاجب وشرح حكمة الاشراق وشرح مفتاح العلوم والتحفة الشاهية في
الهيئة ونهاية الادراك في دراية الافلاك ودرة التاج في جميع العلوم العقلية والنقلية وغيرها انتهى كلامه والمغلق من اغلق الباب اغلاقا
وجاء من باب التفعيل ايضا فههنا يجوز ان يكون من الافعال او التفعيل واياما كان فاما ان يكون اسم فاعل او اسم مفعول فالاحتمالات اربعة
والقرائح جمع قريحة وهي في الاصل اول ما يستنبط من البير كالقرح بالضم واول كل شئ ويطلق على الطبيعة ومنه يقال لفلان قريحة جيدة
كذا في القاموس وغيره والكريث بفتح الراء المهملة في الاصل الابطاء يقال راث علي خبرك اي ابطأ ثم استعمل بمعنى القدر فريثما بمعنى قدر ما وما موصولة
او زائدة على الاختلاف في نظائره كذا في حواشي المطول للچلپي والحوم القصد يقال حام فلان الامر حوما وحُوما بالضم وحوما بفتحات رامه كذا
في القاموس وفيه السدفة بالضم والسكون باب الدار والعتبة بالتحريك اسكفة الباب انتهى والمقصود انه لم يحل احد المواضع المغلقة من
تعليقات السيد الزاهد ولم يكشف القناع عن وجهها فرفع الباب ووضع المصباح كناية عن الكشف والاظهار وفيه تعريض بحواشي القاضي
احمد علي السنديلي وحواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحواشي مولانا كمال الدين نور الله مرقده وحواشي المولوي حيدر علي بن حمد الله السنديلي
وغيرها من الحواشي التي صنفت قبل تصنيف المحشي فان كلها مخلة مختصرة والاختلاج في الصدر عبارة عن تخيله وتصوره من غير عزم مصمم والكدح على ما
في جواهر القرآن السعي والعمل يقال كدح في العمل سعى وعمل لنفسه من باب منع يمنع وباء الافتتاح والاصباح سببية متعلقة بيغنيه ويبعده والتثبط
بفتح الثاء المثلثة وسكون الباء الموحدة المشتغل عن الشي كذا في جواهر القرآن وفي القاموس ثبطه عن الامر عوقه وبطأ به كثبطه فيهما انتهى
وفيه ايضا جبر الرجل جبارة بالفتح وجبورا بالضمتين مضى ونفذ وتجاسر تطاول ورفع راسه وتجاسر عليه اجترأ والباع قدر مد اليدين كالبوع

بالفتح والضم والجمع افراط والفرط التقدم يقال فرط فرطا تقدم وسبق وفرط عليه من القول تجاوز عن الحد والصدى بالفتح الرجل اللطيف الحميد

ومعنى فجعه بجزيه من باب منع يمنع وطى الكشح كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشىء يطوى الكشح عنه ويجوز ان يكون استعارة مكنية وتخييلية

وترشيحية ومعنى الاقدام عليه على الكح التوجه اليه والشروع فيه وفى قوله فجاء اشعار بان الديباجة الحاقية اى لما اقدمت عليه

وتممته فصار هذا التاليف مصباح الدجى وهو بالضم الظلمة وتقديم المعمول فى قوله والله اسئل للقصر والاهتمام والخيام جمع الخيمة وخيام العلم

عبارة عن جابذه معالمه والكلام فى عطف نعم الوكيل على هو حسبى فى مابين سعد التفتازانى وسيد الجرجانى مشهور والحق جوازه وليس هذا موضع

تحقيقه ولقد طولنا فى شرح هذا الكلام ليتضح المرام وتنكشف اسرار المقام **قوله** هو الشكر وقضاء الحق اورد عليه الفاضل اللكنوى بان تفسير

بقضاء الحق عدول عن تعريف المحققين الى ما ليس اصطلاحيا ولا لغويا مناسبا للمقام وان اراد بيان المعنى اللغوى فلا وجه للتخصيص بالذكر فان معناه

الرضاء والجزاء ايضا على ما فى القاموس انتهى والجواب عنه ان مبنى هذا الايراد على حمل قضاء الحق تفسير للحمد وليس كذلك بل هو تفسير للشكر الذى هو عبارة

عن تعظيم المنعم لكونه منعما وقضاء الحق فهو عطف تفسيرى وايضا نختار الشق الثانى والمحشى ليس بصدد احاطة جميع المعانى اللغوية حتى يرد عليه

ما اورده **قوله** والعلم الاولى تقديمه لكونه مناسبا للمقام والانسب حمله على المعنى الاصطلاحى اى علم الاشياء على ما هى عليه **قوله** البرهان اى

الدليل على الشىء لا البرهان المنطقى ولا يبعد حمل الحجة على الحجة المنطقية **قوله** الساطعة المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع **قوله** مجرور او مرفوع او منصوب

قوله الخير ما يرغب فيه الكل قال الفاضل اللكنوى هذا التفسير مع غرابته ما تؤول ومردود كيف والاسلام والقرآن خير مع ان الكل لا يرغب فيه انتهى

وهذا عجيب منه فان تفسيره بهذا موجود فى القاموس وغيره واتصافه بالاسلام والقرآن مدفوع اما اولا فبان هذا التفسير انما هو للخير المطلق الغير

المخصوص بمذهب دون مذهب كما يشير اليه التمثيل بالعدل والعقل لا للخير المخصوص بملة دون ملة كالقرآن والاسلام فلا باس لو لم يصدق

هذا التعريف عليه واما ثانيا فبان المراد من كونه مرغوب الكل ان يكون محلا رغبة الكل مستحقا لها والقرآن والاسلام خير بهذا المعنى بلا ريب

قوله والتوفيق دست دادن كسى را بكارى هذا المعنى يعم توجيه اسباب الخير والشر ثم خص التوفيق بحسب العرف بالاول وهو المناسب ههنا

قوله والصلوة هى حسن الثناء الخ قال فى جواهر القرآن الصلوة اسم وضع موضع المصدر يقال صلى صلوة ولا يقال تصلية واصلها الدعاء

ومنه قوله تعالى صل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهى من الله رحمة ومن الملائكة والنبى عليه الصلوة والسلام الدعاء والاستغفار وقيل الصلوة

من الله المغفرة وقيل الكرامة وقيل البركة انتهى وهذا مشعر بان قياس مصدره الذى هو التصلية غير مستعمل وكذا قال كثير من اهل اللغة ويؤيده

قول صاحب القاموس صلى صلوة لا تصلية انتهى لكن الحق خلاف ذلك فان التصلية ايضا جاء فى كلامهم مستعملا نعم هو قليل بالنسبة الى الصلوة

قال القهستانى فى شرح النقاية الصلوة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى الاركان فان مصدرها لم يستعمل كما ذكره

الجوهرى وغيره انتهى وفى شرح الاشباه والنظائر للسيد الحموى عدم سماع التصلية ممنوع فقد سمع فى الشعر القديم كما فى العقد لابن عبد ربه شعر

تركت القيان وعزف القيان وادمنت تصلية وابتهالا وهو من شعر انشده ثعلب ثم قال تصلية من الصلوة وابتهالا من الدعاء وذكر

الزوزنى فى مصادره وكانها تركه اكثر اهل اللغة لانه مصدر قياسى واهل اللغة عنايتهم بالمصادر السماعية وعلى هذا فترك استعمال

التصلية فى الخطب انما هو لايهام اللفظ ما ليس مرادا وهو التصلية بمعنى التعذيب بالنار **قوله** والسلام السلامة والبراءة والمناسب ههنا ان يقال السلام

اسم من التسليم اقيم مقام المصدر **قوله** من قبيل جرد قطيفة اى من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والجرد بالفتح وسكون الراء الثوب الخلق والقطيفة قطعة الركر

كذا فى القاموس وفى منتهى الارب جرد بالفتح جامه كهنه سوده وقطيفه كسفينه جامه پرزدار وچادر پرزدار پيچيده قطائف جمع منه ولا يبعد ان تكون اضافة الصلوة الى التفيد للسقات

له اى المولوى عماد الدين اللكنوى رحمه الله منه مد ظله

له اى المولوى عماد الدين اللكنوى رحمه الله منه مد ظله

بواسطة من قوله اي التصديقات الصادقة المطابقة للواقع بكسر الباء واما الحق فهو عبارة عن مطابقة الواقع له قوله المقدسة عن الادناس
جمع دنس محركة الوسخ يقال دنس الثوب كفرح دنسا ، دناسة بفتحات كذا في القاموس قوله نفوسنا الدنية الدني كغني الساقط الضعيف يقال
دني دنيا بالفتح ودناية بالكسر كذا في القاموس قوله فان التكليف بالعقائد الحقة آه قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية الحق
الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك يقابله الباطل واما الصدق فقد شاع
في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم قوله وقس
عليه الجملة التالية اي قوله حقائق التصورات قوله كان بصيرته مثلثة اي مثلثة الحاء كالبصرة مثلثة الباء قوله اسم مصدر الفرق
بينه وبين المصدر ان المصدر مشتق منه دونه قوله الحقائق من حقيقة الامر اعلم اولا انهم فسروا الحقيقة بما به الشيء هو هو فلا تطلق الا على الذاتيات
دون العوارض واعترض عليه بانه غير مانع لصدقه على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا ومتمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل
وايجاده اياه فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية وحقيقة لمعلولاتها وهو باطل والجواب عنه من وجهين احدهما ان الفاعل ما به الشيء موجود لا
ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل الجاعل وثانيهما ان الضمير الثاني ليس راجعا الى الشيء بل الى ما الموصولة فلا اشكال بالفاعل وثانيا ان الحقيقة
والماهية شيء واحد عندهم بالمعنى الذي مر وقد يفرق بينهما بان ما به الشيء هو هو اذا اعتبر من حيث تحققه فهو حقيقة وان اعتبر من حيث
هو هو فهو ماهية ففي الحقيقة زيادة ليست في الماهية وثالثا ان الظاهر من قول السيد المحقق حقائق التصورات لما كان التركيب الاضافي
حمله الفاضل المحشي على معنى ما به الشيء هو هو فصار الحاصل ان ماهيات التصورات وذاتياتها راجعة اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ويعلم منه توجه العرضيات اليه بالطريق الاولى فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم مرجع لجميع التصورات ذاتياتها وعرضياتها والفاضل
اللكنوي لم يرض بهذا التوجيه وخدشه بانه يلزم فيه عدم تطابق الفقرتين وبانه يلزم صرح ميلان مطلق التصورات وان كانت كاذبة اليه
ولا كمال فيه الا ان يتكلف بحمل المطلق على الفرد الكامل ومال الى ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعية ولا يخفى ما في كلامه
من الخلل فان ارادة التصورات الواقعية من حقائق التصورات محتاجة الى تكلف صريح وهو الحاق ياء النسبة حتى يرجع الى التصورات
الحقيقية اذ لا يقال للتصور الواقعي تصور حقيقة بل تصور حقيقي نعم لو قال السيد المحقق حقيقيات التصورات لكان للتوجيه وجه البتة وبهذا انكشف
دعوى استحسان تطابق الفقرتين فانه مستوجب للتعسف واضح ودعوى عدم حصول النعت في ميلان مطلق التصورات غير مسموعة
فان التصورات الكاذبة انما تميل اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في صورة الكذب لا في صورة الصدق على انه لا بعد في ان يراد بحقائق
التصورات الصادقة منها حمل المطلق على الفرد الكامل وهذا النحو من الحمل شائع ذائع بينهم لا تكلف فيه واما بارادة الخاص من العام من حيث
هو عام لا من حيث انه خاص وهو من صور الحقيقة كما صرح به المحققون واما بجعل اضافة الحقائق عهدية ويمكن ان يراد مطلق التصورات
على طريقة موضوع المهملة القدمائية وبالجملة فتوجيه الفاضل المحشي وجيه والخدشات كلها مردودة منعكسة على الخادش قوله جامع
بين جميع انحاء العلوم الاولى لجميع انحاء العلوم والمراد بها انحاؤها الكاملة قوله والجناب بالفتح الفناء آه ففي قوله جنابه المقدس
استعارة بالكناية واستعارة تخييلية قوله فرحه تفريع على ما سبق ولا يبعد ان تكون الفاء تعليلية قوله يعني ان مركز الشيء آه
بيان لوجه التفريع على ما سبق قوله فهو بمنزلة المركز اشارة الى ان حمل المركز على روحه المعلى من قبيل زيد اسد قوله تشبيه روحه
ولعنه في النفس آه اعلم ان الاستعارة بالكناية عندهم عبارة عن ان يشبه شيء بشيء في النفس ويهجر المشبه به واركان التشبيه الا

له اي مولانا سعد الدين التفتازاني منه سلمه

له اي المولوي عماد الدين اللكنوي منه ظله

سوی المشبه الاستعارة التخییلیة عبارة عن ان یثبت للمشبه شیئ من لوازم المشبه به المهجور اذا عرفت ہذا فاعلم ان الفاضل اللکنوی ظن ان
غرض الفاضل المحشی اثبات الاستعارتین فی قوله فروحه المعلی مرکز المعقولات فاعترض علیه بانه لیس کذلک اذ لا بد فی الاستعارة بالکنایة
من ترک جمیع ارکان التشبیه سوی المشبه وہہنا المشبه به الذی ہو المرکز مذکور فلا توجد الاستعارة بالکنایة لا التخییلیة لانها
اثبات لوازم المشبه به للمشبه وہہنا لم ینسب شیئ من لوازم المرکز الی روحه المعلی انتہی ولم یتفطن ان کلام المحشی بری عما نسبه الیه فانه لیس
غرضه اثبات الاستعارتین فی قوله فروحه مرکز المعقولات آه بل فی قوله صوادق التصدیقات لطبائعها متوجهة الی حضرته الاقدس الخ کما یشهد
قوله متوجهة الیه قوله بالجر علی البدل ای من المعقولات وکان الاولی تقدیم التصدیقات علی التصورات قوله وکذا عدیلة ای الفقرة المعادلة
المقارنة به قوله خروج الماء من العین فذاته علیه الصلوة والسلام منبوع العقلیات قوله ای اتباعه واولیائه ہذا التفسیر ماخوذ من الحدیث
المشہور آلی کل مؤمن تقی وسنده ضعیف وزیادة التفصیل فی ہذا المقام فی التعلیق العجیب فارجع الیه قوله واصحابه ہو جمع صاحب وقد صرح سیبویه
بان الفاعل یجمع علی افعال ورضی به المحققون وان انکره الجوہری ومن تبعه قوله ہم الذون طالت صحبتهم ہکذا فی بعض النسخ وہو بناء علی لغة
بعض العرب المجوزین لان اعراب الذین کاعراب الجمع المذکر السالم وفی بعضها وہم الذین آه وہو موافق لما ذہب الیه الجمهور من ان الذین
اعرابه بالیاء والنون مطلقا ای رفعا وجرا ونصبا کما صرح به شراح الالفیة واختلفوا فی تعریف الصحابی علی اقوال الاول من صحب الرسول او رآه
من المسلمین والثانی من طالت صحبته وکثرت مجالسته والثالث من اقام معه سنة او سنتین وغزا معه غزوة او غزوتین والرابع من طالت صحبته مع الروایة
عنه والخامس من رآه عاقلا بالغا والسادس من ادرک زمنه وہو مسلم وان لم یره فہذه ستة اقوال لا یخلو واحد منها عن خلل والاصح عند المحققین تعریفه
بمن لقیه مؤمنا ومات علی الاسلام وللتفصیل موضع آخر قوله جمع خیر بالتشدید احتراز عن الخیر بالتخفیف اسم تفضیل فانه لا یثنی ولا یجمع ولما کان لقائل
ان یقول لم لا یجوز ان یکون جمع خیر مخفف خیر فانه یثنی ویجمع کما ذکره صاحب الکشاف فی قوله تعالی لمن المصطفین الاخیار انه جمع خیر مخفف خیر دفعه بقوله لما فی القاموس
یعنی انما اخترنا التشدید علی التخفیف لما فی القاموس من ان المخففة تستعمل فی المیسم بکسر المیم وسکون الیاء التحتانیة وفتح السین المهملة ای الحسن
والجمال والمشددة تستعمل فی الزہد والصلاح والمناسب ہہنا ہو ہذا لا ذاک کذا قیل ویمکن دفعه بوجوه ثلثة اخر ایضا احدها ان التکسیر کالتصغیر
فی الرد الی الاصل فاذا ارید جمع خیر المخفف علی اخیار ینبغی ان یؤل الی اصله وہو المشدد ثم یجمع کمیت واموات فالمخففة ایضا تؤل الی المثقلة
عند الجمع فلذلک اختارها دون المخففة قصرا للمسافة وثانیها ان قوله بالتشدید لیس احترازا عن المخففة بل الغرض منه نفی کونه افعل التفضیل
وثالثها ان مراده التشدید فی الحال او فی المآل فیکون متناولا للمشدد والمخفف کلیهما کما لا یخفی قوله ای ہم المشار الیهم آه دفع دخل مقدر
تقریر الدخل ان الآل والاصحاب لیسوا من القدس فما معنی کونهم عظماء مجالس القدس وتحریر الدفع ان معنی کونهم عظماء مجالس القدس کونهم مشارا الیهم
برؤس الاصابع فیها قوله ورؤساء بضمتین ومد الخ ہذا زلة عن قلم المحشی او قلم نقلة کلامه والصواب بالضم والفتح کالعظماء فان فعلاء بضمتین
لیس من اوزان الجمع قوله ہداة جمع ہاد واصله ہدیة کطلبة فقلبوا الیاء الفا وضموا الهاء والتزموا ذلک فی ہذا الوزن من الناقص احترازا عن کونه الجمع
علی زنة بعض المفردات کصلوة وقس علیه القضاة والحماة والنحاة وغیر ذلک قوله جمع معلم بالکسر او الفتح من العلم بمعنی العلامة ای الطریق
قوله بمعنی واحد وکذا الشریعة فباعتبار کونه مطاعا یسمی بالدین من دان یدین ای اطاع ومن حیث املاء المبعوث ایاها علی امته یسمی ملة
من املت الکتاب بمعنی املیته وقیل باعتبار الاتفاق علیها یقال مل القوم علی کذا ای اتفقوا علیه وباعتبار انه کمورد الشاربة یسمی شریعة
قوله وہو وضع الٰہی سائق آه ہذا ہو المشہور ویرد علیه انه یخرج منه اداء صدقة الفطر عن ابن یوم اذ لا تتادی باختیاره فالاصوب ان یفسر

بوضع الكي سائق لمن تحقق فيه الى الخير بالذات **قوله** واما بالفتح معروف نقل عن سيبويه انه قال معنى اما زيد فمنطلق مهما يكن من شيء فزيد منطلق وقد اختلفوا

في تفسيره فقال الجمهور مراده انه كان في الاصل كذا فحذف مهما يكن من شيء واقيم اما مقامه وقال بعضهم حذف يكن من شيء وقلب مهما اما بقلب

الهاء همزة وتقديم الهمزة لقرب المخرج وقال بعضهم مراد سيبويه بيان المعنى فقط لا انه في الاصل كان كذلك بل الاصل ان يكن من شيء فحذف

الشرط ثم زيدت ما وادغمت النون في الميم وفتحت همزة حرف الشرط وان شئت زيادة تفصيل في هذا المقام فارجع الى حواشي المطول

ثم ان يجوز اجتماع الواو مع اما فمنعه قوم وجوزه المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد النسفية مستدلا بقول السكاكي في آخر فن البيان واما بعد فان

خلاصة الاصليين آه والحق انه اذا قصد بها ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو كما في عبارة السكاكي

واما اذا كان للابتداء وفصل الخطاب كما في اوائل الكتب فلا يجوز **قوله** مبني على الضم اي عند حذف المضاف اليه منويا وليس مبنيا في جميع

الاحوال ولهذا يصغر والمبنيات لا تصغر **قوله** من عني بالقول كذا اراد آه ههنا ثلثة احتمالات اولها وهو الاولى ان تكون العناية بمعنى الارادة

والرحمة وهذا مما اختاره الفاضل[1] اللبكني وثانيها ما اختاره الفاضل المحشي من انه من عني يعني اراد فالمعنى المستعين بارادة الله القوي بان تتعلق ارادته

بانجاح المقصود واعطاء المراد وثالثها انه من عناه الامر عناية اي اهمه وهو الذي رده المحشي اذ لا معنى للاستعانة باهمام الله تعالى وقول الفاضل

اللبكني يحتمل ان يكون من عناه الامر اي المستعين باهتمامه تعالى بان يجعله الله تعالى من الامور المهتم بشانها عنده تعالى انتهى ركيك جدا فان

العناية لم يجئ بمعنى الاهتمام والذي جاء في معناه هو الاعتناء يقال اعتنى به اي اهتم به كما يظهر من القاموس **قوله** ولم يقل بدله الاعانة آه

يعني كان الظاهر ان يبدل العناية بالاعانة لمناسبتها بالاستعانة في كونهما مزيدين ولكونها متعارفة في امثال هذا المقام الا انه راعى جانب

المعنى فان معنى العناية هو الارادة فتستقيم الاستعانة بها ولا كذلك الاعانة فانها عبارة عن تعلق الارادة به والتعلق لا يستعان به في العرف

وان صح بتاويل **قوله** والصون الحفظ يقال صانه صونا وصيانا بالكسر وصيانة كذلك فهو مصون حفظه كاصطانه كذا في القاموس

قوله والغباوة عدم الفطنة آه ففي الغباوة زيادة ما ليس في الغواية ولذلك استعجل بطلب الصون عن شر الغبي **قوله** شر الغبي والغوي آه

لا يبعد ان تكون اضافة الشر من قبيل جرد قطيفة **قوله** وفيه اشارة خفية الخ منشأ الاشارة اختيار لفظ الماضي **قوله** والمآرب من الارب

اي بكسر الهمزة وفتح الراء المهملة قال في جواهر القرآن المآرب الحوائج جمع مأربة بفتح الراء وضمها وكسرها ايضا نقله الفارابي والاربة بالكسر ايضا

الحاجة انتهى وفي المغرب الاربة بالكسر وسكون الراء بمعنى الحاجة وبمعنى العضو ومنه السجود على سبعة آراب واما الارب بفتحتين فبمعنى الحاجة لا غير

ولم يسمع في الحديث انتهى واقول قد ورد الارب بفتحتين ايضا في الاحاديث منها ما رواه البخاري في كتاب الزكوة بسنده عن ابي هريرة مرفوعا لا تقوم الساعة حتى

يكثر فيكم المال فيفيض حتى يهم رب المال من يقبل صدقته وحتى يعرضه فيقول الذي يعرض عليه لا ارب لي قال شارح الصحيح الارب ههنا بفتحتين الحاجة **قوله** والرسائل

هي الفوائد آه قال في القاموس الارسال الاطلاق والاهمال والاسم الرسالة بالكسر والفتح **قوله** الى متعاطيها اي الى متناوليها يقال تعاطى

فلان اخذه **قوله** والحبر بالكسر العالم والصالح قيل الحبر مقلوب البحر والفرق بينهما ان الحبر لا يطلق الا على المتسع في العلم والبحر يطلق على المتسع

في كل شيء كما ان الجبذ مقلوب الجذب خاص بنزع الثوب والجذب اعم لكن المحققين على ان كلا من الحبر والبحر وكلا من الجبذ والجذب لغة على حدة

قوله ويفتح فيهما اي بفتح الحاء في هذين اللغتين والكسر افصح لانه يجمع على احبار دون حبور وفعل بالفتح لم يجمع على افعال الا في اسماء معدودة

كفرخ وافراخ وفرد وافراد واما جمع فعل بالكسر على افعال فهو كثير مطرد في القياس كذا في جواهر القرآن **قوله** المجرد المبالغة اي لا للتانيث

كما يتوهم من عدم اطلاقهما على الله تعالى **قوله** النحرير بالكسر آه قال في القاموس النحرير والنحر بكسرهما الحاذق العاقل المجرب المتقن الفطين البصير

---

[1] اى المولوى عماد الدين اللبكنى

[2] اى المولوى عماد الدين اللبكنى

بکل شئی لانہ ینحر العلوم نحرا قولہ سید القوم اہ یشیر الی انہ یمکن ان یکون معنی قطب الدین قطب اہل الدین فیکون القطب بمعنی السید وان یکون
مدار الدین وملاکہ قولہ المنیف العالی اہ یقال ناف وانات علی الشئی اشرف وعلا قولہ ای محرزۃ وجامعۃ قال الجوہری اہ یحویہ ای جمعہ واحتوی
مثلہ قولہ والاستار بالفتح جمع ستر بالکسر الاولی ان یجعل جمع ستر بالفتح بمعنی المستور قولہ ای بعدیتہ زمانیۃ الخ اعلم ان ناظری کلام السید المحقق
اختلفوا فی ان المراد بقولہ بعد تحقق الموصوف ہل ہو البعدیۃ الذاتیۃ فیکون المقسم ہو الحصولی او البعدیۃ الزمانیۃ فیکون المقسم الحصولی الحادث
فمال کثیر من المحشین الی الاول وبعضہم ومنہم الفاضل المحشی وتبعہ تلمیذہ الفاضل الفیض[ف] آبادی الی الثانی ولکل منہما دلائل مبسوطۃ فی اسفارہم
والحق عندی ہو الاول ولیس مستندی فی ہذا الباب ما دونوہ فی زبرہم فان جمیع ما ذکروہ لاثبات مطالبہم مخدوشۃ لاتسمن ولاتغنی من جوع
بل مستندی فی ذلک شیئان احدہما انہم اختلفوا فی ان العلم الحصولی القدیم ہل ینقسم الی التصور والتصدیق ام لا فالجمہور علی انہ لاتقسیم الیہما
والتحقیق ہو الذی ذہب الیہ المحقق الدوانی[ع] ومن تبعہ من انہ ایضا ینقسم الیہما وستعرف تحقیقہ فالمقسم علی التحقیق ہو الحصولی المطلق فیحمل کلام
المصنف علی ہذا الامر المحقق الذی لاینکرہ الا مکابر او مجادل لاشک انہ احسن بل یجب عند ظہور بطلان قول من یقول بتخصیص المقسم بالحصولی
الحادث فان قلت تلزم ح مخالفۃ الجمہور قلت ہی واجبۃ عند طلوع نیر الحقیقۃ من افق النور وثانیہما ان المصنف قد صرح فی مفتتح شرح المطالع
ان العلم ہہنا ای فی مقام التقسیم عبارۃ عن الصورۃ الحاصلۃ من الشئی عند الذات المدرکۃ وہذا نص صریح فی رضائہ بکون المقسم مطلق الحصولی
فوجب حمل کلام السید المحقق علی البعدیۃ الذاتیۃ لئلا یلزم توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ وظہر ما فی قول جمیع الناظرین بان المصنف لا یظہر من کلماتہ
فی تحریر من تحریراتہ ما یومی الی احد القولین وستعرف منی ما ینفع ہذا المقام ان شاء اللہ تعالی فانتظرہ مفتشا قولہ بما یمتنع اجتماع البعد مع القبل
ای اجتماعا دائمیا ولابد من ہذا القید لئلا یمتنع عکس التعریف ببعدیۃ الابن عن الاب قولہ لتحققہا اہ متعلق بمحذوف منوی ای انما فسر نا
البعدیۃ الزمانیۃ بہذا التفسیر لیشمل بعدیۃ اجزاء الزمان بعضہا عن بعض وبعدیۃ الزمانیات کلیہما فانہا لو فسرت بکون القبل فی زمان والمتاخر
فی زمان آخر لم یصدق علی تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض والا یلزم ان یکون للزمان زمان قولہ بنفس ذواتہا فان الیوم بعد الامس والغد
بعد الیوم ویمتنع اجتماعہما لا لشئی آخر بل لعدم قرار الزمان بذاتہ قولہ فی الزمانیات بواسطتہا فان عدم اجتماعنا مع آبائنا انما ہو لکون زمانہم
سابقا علی زماننا وکون زماننا متاخرا عن زمانہم وہذا عند الحکماء واما عند المتکلمین النافون للزمان القائلون بانہ امر وہمی لا وجود لہ
فی الخارج فالبعدیۃ عندہم تلحق الاشیاء بانفسہا لا بواسطۃ اجزاء الزمان قولہ کما تقرر فی موضعہ اعلم ان النافین للزمان قالوا لو کان
الزمان موجودا لکان بعض اجزائہ قبل بعضہا فہذہ القبلیۃ لا یمکن ان تکون بالذات لان المتقدم بہذا التقدم یکون علۃ للمتاخر اما تامۃ کما
فی التقدم بالعلیۃ او ناقصۃ کما فی التقدم بالطبع ومن المعلوم ان بعض اجزاء الزمان کالامس لیست علۃ للبعض کالیوم فان العلۃ من حیث ہی
علۃ واجبۃ الحصول مع المعلول وہو ممتنع ہہنا ولا یمکن ایضا ان تکون بالشرف او الرتبۃ وہو ظاہر فتعین ان تکون بالزمان لان اصناف
التقدم کما صرحوا بہ منحصرۃ فی خمسۃ اقسام فیلزم ان یکون للزمان زمان وینتقل الکلام الی ذلک الزمان فیتسلسل واجاب عنہ الحکماء بانا نختار
ان البعدیۃ والقبلیۃ ہہنا زمانیۃ لکن المتقدم والمتاخر اذا لم یکونا من اجزاء الزمان یجب ان یکون اتصافہما بان یکون القبل فی زمان متقدم
والبعد فی زمان آخر واما اذا کانا جزئین من اجزاء الزمان فلا یلزم ان یکون القبل فی زمان والبعد فی زمان آخر حتی یلزم ما قلتم فان التقدم
والتاخر من العوارض الاولیۃ للزمان فما بہ التقدم ہو نفس جزء الزمان المتقدم وما بہ التاخر ہو نفس جزئہ المتاخر فاندفع الاشکال بحذافیرہ
واعترض علیہ الامام[ق] الرازی فی شرح الاشارات بما حاصلہ ان اجزاء الزمان لما کانت متساویۃ الحقیقۃ متشابہۃ النوعیۃ استحال

القطب فی الاصل سید القوم وملاک الشئی ومدارہ المنیف العالی والاستار جمع ... بمعنی ... وام ... کل شئی اصلہ وعمادہ کذا فی القاموس محتویۃ ای محرزۃ وجامعۃ ... علی صیغۃ اسم الفاعل فی القاموس ... ۱۲

[ف] ای الحافظ علی اصغر الفیض آبادی ۱۲ منہ مدظلہ

[ع] ای مولانا جلال الدین الدوانی رحمہ اللہ ۱۲ منہ مدظلہ

[ق] ای الامام فخر الدین الرازی رحمہ اللہ ۱۲ منہ مدظلہ

ان يقتضى بعضها تقدما وبعضها تاخرا والجواب عنه على ما ذكره المصنف فى المحاكمات انه انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة فى الخارج ويكون بعضها علة للتقدم و بعضها للتاخر وليس كذلك فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء الزمان موجودة فى الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان فى الخارج وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج فى تصور تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتاخرها بل فى التصديق بان بعضها متقدم وبعضها متاخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة والحاصل ان الموجود الغير القار لا شك فى ان اجزاءه لا تجتمع فى الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على البعض بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهذا شان الزمان فانه امر متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتصديق تقدم بعضها على بعض لا يتوقف على شيء آخر ومنه ما هو حكم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة والزمانيات **قوله** الذى ينبئ عن التجدد والحدوث فيه اشارة الى تقوية ارادة البعدية الزمانية كما هو راى المحشى بانه اذا اريد به الحصولى الحادث يطابق المراد بالمعنى لان التجدد يخبر لغة عن معنى الحدوث وهذا مفقود حين ارادة البعدية الذاتية لكون المقسم ح مطلق الحصولى فان قلت على هذا التقدير لا معنى لقول السيد المحقق كان فان المعنى المراد ح يكون مطابقا لمعناه اللغوى قلت كلا فان معناه اللغوى الحادث فقط وقد فر عنه السيد المحقق فى المنهية بقوله لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث آه وعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية لا يكون المراد بالمتجدد الحادث حتى يلزم الفرار على ما عنه الفرار بل الحصولى الحادث وهو غير متبادر من التجدد فلذلك وسمه بكان لا يقال فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوى الحادث وانتم جمعتم بينه وبين الحصولى الذى هو معنى مجازى له لانا نقول الجمع المنهى عنه ان يراد بلفظ واحد فى آن واحد كل واحد من معنييه الحقيقى والمجازى على حدة وههنا ليس كذلك فانا نريد من لفظ المتجدد الحصولى الحادث معا وهو معنى مجازى له بلا ريب فليس ههنا الا استعمال اللفظ فى المعنى المجازى ثم لا يبعد ايضا ان يستعمل العام فى الخاص من حيث انه مصداق للعام وهذا النحو من الاستعمال حقيقى **قوله** هو العلم الكلى انما زاد هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلى وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متجددة كما سيصرح به لا لاخراج الحضورى كما فهمه بعض الناظرين وقال ما قال فانظر لتحقيق المرام فى تعليقة على حدة **قوله** مع موصوفه وعالمه اشار بهذا الى انه ليس المراد بالموصوف ههنا المعلوم بل العالم فان الموصوف بالمشتق انما هو ما قام به مبدأ الانكشاف وان هو الا العالم وهذا يكاد ان يكون مجمعا عليه بينهم فانه لا يقال الضارب الا لمن قام به الضرب ولم ينكره الا المحقق الدوانى[له] فظن ان صدق المشتق على شيء لا يقتضى قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهمه فان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على الماء ليس لاجل ان الحديد والشمس قائمان بزيد والماء فانه ظاهر البطلان بل لان زيدا صناع الحديد والماء مسخن بالشمس وعليه بنى ان الوجود هو ذات الواجب الحقة ووجود غيره انما هو بانتسابه اليه فمعنى زيد موجود انه منسوب الى الوجود ومتعلق به لا ان الوجود قائم به فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة التى هى الوجود ومن غيرها المنتسب اليه واطال فى بيان هذا المطلب كما نقله عنه صاحب الاسفار الاربعة ولا يخفى عليك ما فيه من الخلل فان انكار قيام المبدأ بالشيء الموصوف بمشتقه يكاد ان يكون مكابرة ودعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من مثال الحداد والمشمس فغير صحيح لان مبدأ الحداد والمشمس ليس انما هو الحديد والشمس فهو ليس مما نحن فيه فالقياس عليه قياس مع الفارق على انه يجوز ان تكون هذه الاطلاقات مجازية ادعائية فلا يثبت بها فالحق هو ان اتصاف الشيء بالمشتق يستلزم قيام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما يكون من قام به العلم لا ما تعلق به فان العلم وان كان صفة اضافية لها تعلق بالعالم والمعلوم كليهما وبناء عليه انكر بعض الجهلة علم الواجب بنفسه تعالى لعدم تعقل النسبة بين الشيء ونفسه وستعرف ما فيه لكن نسبته الى العالم بالقيام والى المعلوم بالتعلق فما قام به الصفة يكون موصوفا بها وما تعلق به لا يكون موصوفا بها الا ترى ان لا يقال

[له] اى مولانا جلال الدين الدوانى رحمه الله منه مدظله

فالمعنى ان العلم التجدد الذى ينبئ عن التجدد والحدوث ... العلم الذى هو ... ١٢ غلام يحيى

١٣

للمقتول انه موصوف بالقتل وان وقع عليه القتل **قوله** وحدوثا اشارة الى ان المعتبر في هذا المقام هو ان لا يجامع فرد من العلم مع العالم حدوثا سواء كان يجامع معه بقاء كعلمنا بالغير اولا وان هو الا العلم الحصولي الحادث فانه وان اجتمع مع العالم بقاء لكنه لا يجتمع معه حدوثا **قوله** ثم يتحقق ويحدث بعد زمان ذلك الفرد من ههنا يستنبط انه ليس المراد بالموصوف المعلوم فان المعلوم اما ان يراد به المعلوم بالذات او المعلوم بالعرض ولا يصدق على واحد منهما انه يتحقق اولا ثم يحدث بعد زمان ذلك الفرد الذي هو العلم اما الاول فلانه ليس بين العلم والمعلوم بالذات تقدم وتاخر زماني فانه ليس بينهما تغاير الا اعتبارا فوجود العلم يستلزم وجود المعلوم في ضمنه لان الكليات انما تتحقق في ضمن اشخاصها ذهنية كانت او خارجية واما الثاني فلانه يستلزم ان لا يوجد العلم الحصولي الحادث بالشيء الا بعد تحققه في الخارج وبطلانه لا يخفى **قوله** وان هو الا العلم الحصولي الحادث لانه ليس هذا العلم الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها قطعا سواء كانت قديمة او حادثة لوجود العقل الهيولاني التي يكون النفس فيها خالية عن جميع العلوم الحصولية مستعدة لها فاذا زالت تحصل العلوم الحصولية لها تدريجا فتدريجا **قوله** اذ القديم لقدمه مجامع مع كل شيء مثل علم العقول فانه حصولي قديم مجامع مع كل شيء واورد عليهم بانهم صرحوا بانفسهم ان علم العلة بالمعلول يكون حضوريا فان مدار العلم الحضوري العينية والناعتية والمعلولية ولذلك قالوا علم الواجب بما سواه حضوري لا حصولي على الاصح ولا شك ان العقول فواعل لايجاد الاشياء فيكون علمها بها حضوريا لا محالة لوجود علاقة العلية والمعلولية لا حصوليا فلا يصح التمثيل فالاولى التمثيل لعلم الواجب بما سواه على مذهب البعض والجواب عنه على ما اشار اليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وغيره من المحققين هو ان العقول ليست بفواعل حقيقة ليلزم كون علمها بما سواها حضوريا وان كان يتوهم ذلك من ظواهر عباراتهم بل هي وسائط لصدور الافاعيل عن الحق سبحانه وتعالى فجميع الاشياء تستند بالحقيقة الى الله تعالى فاذن لان يكون علم العقول بالاشياء حضوريا بل حصوليا وبهذا التحقيق يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الحكماء فاحفظه **قوله** والحضوري فاقد للسلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه آه لانه وان كان يتحقق بعض افراده بعد موصوفه كعلم الصورة العلمية لكن جميع افراده ليس كذلك كعلم النفس بنفسها وهذا صريح في ان العلم الحضوري عند الفاضل المحشي لم يخرج الا بالسلب الكلي موافقا لما ذكره السيد المحقق دون قيد الكلي كما توهم **قوله** ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية عدم الصحة ليس الا في زعم المحشي ومن تبعه والا فالتحقيق ان ارادة البعدية الذاتية هي المحمل الصحيح ولا تصح ارادة البعدية الزمانية كما ستقف عليه **قوله** وهي التي يمتنع بها آه هذا التقدم والتاخر يسمى ذاتيا كما سماه بذلك رئيس الصناعة في الاشارات وقد يخص اسم التقدم بالذات بالتقدم بالعلية الذي هو تقدم العلة التامة على المعلول فالبعدية الذاتية المذكورة ههنا لا تكون الا اذا كان المتقدم علة للمتاخر تامة كانت او ناقصة ففي اجزاء الزمان لا توجد هذه البعدية لانه ليس بينها علاقة العلية والمعلولية كما صرح به المصنف في مواضع من المحاكمات بل هناك بعدية ذاتية واطلاق التقدم بالذات في اجزاء الزمان ليس بهذا المعنى بل بمعنى ان تقدم بعض اجزائه على البعض ليس بواسطة شيء آخر بل بذاته فان نفس ذات امس يقتضي تقدما على اليوم كما مر تحقيقه فظهر ان النسبة بين البعدية الزمانية والبعدية الذاتية بالمعنى الذي ذكره المحشي عموم وخصوص من وجه وان شئت زيادة تحقيق في هذا المقام فارجع الى تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى الى لواء الهدى **قوله** كما تلوح من الاشارات فيه ثلثة احتمالات اولها ان يكون هذا القول متعلقا بتعريف البعدية ويكون المراد بالاشارات اشارات الشيخ ابي علي بن سينا فانه قال في النمط الخامس منها الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون

[1] نصير الدين الطوسي [illegible] سنه [illegible]

[2] الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا [illegible] سنه [illegible]

باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا بالزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الوصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى كلامه قال المحقق الطوسي[له] في شرح الاشارات اعلم ان تاخر الشئ عن غيره يطلق على خمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالرتبة والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات المعنى الكلي هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا اليه فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع كالكثير بالقياس الى الواحد والمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم بالوجود من دون انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك انتهى وثانيها ان يكون المراد به اشارات المصنف وتاييد المحقق للبعدية الذاتية ويكون تعلقه بالمنفي وثالثها ان يكون المراد اشاراتهما للبعدية الزمانية فيكون تعلقه بالنفي ويكون قوله اذ هذا المعنى اي معنى البعدية الذاتية آه بيانا لتلك الاشارات لعل هذا الاحتمال احسن من الاولين فدقق النظر وكن من الشاكرين قوله فبقي المقسم وهو الحصول على الطلاق اعلم انه طال النزاع فيما بين المحقق جلال الملة والدين الدواني ومعاصره صدر الدين الشيرازي في ان العلم الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق فذهب المحقق الى انقسامه اليهما والذي بعثه على ذلك دفع الاشكال الوارد على الحكماء في مقام الذهول والنسيان بانضمام بعض المقدمات الحقة المسلمة عندهم الى بعضها وتفصيل المقام انه يرد على الحكماء ايراد قوي وهو انهم صرحوا ان نفس الامر عبارة عن العقل الفعال وهو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين الذهول والنسيان فنقول انه جار في الاحكام الكاذبة ايضا فلو كان الصدق مطابقة الحكم لما ارتسم في العقل الذي هو نفس الامر للزم كونها صادقة في نفس الامر وهو باطل واجاب عنه العلامة القوشجي[له] في شرح التجريد بانا لا نسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون جوهرا مجردا آخر وقال المحقق في حواشيه القديمة معترضا عليه انت خبير بانه لا يدفع الاشكال عنهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون تصديقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظه بل ولا ان يكون مدركا الا ترى ان الخيال حافظ للصورة وليس مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ وذلك لبراءته عن الشرور التي هي توابع للوهم لا يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند قائم بذاته فيكون العقل عالما لانا نقول انما يستلزم كونه عالما من حيث التصور واما حصول التصديق فممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تعلق بها التصديق وذلك يستلزم التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه وتعقبه الصدر المعاصر في حواشيه بانه لا خفاء في ان الخزانة التي كلامنا فيها في هذا المقام هي خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو ارتسمت حصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم تكن فيه التصديقات لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق واما قوله فتلك الكواذب

له
سلمه
نصير الدين الطوسي ١٢ منه سلمه ربه

له
اي مولانا علي القوشجي ١٢ منه سلمه ربه

وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ آه انما يكون موجها لو كان العقل خزانة للمصدق به اما اذا كان خزانة للتصديق كما هو المدعو
فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فانه نفس التصديق فمنشأ الاشتباه عدم الفرق بين التصديق
والمصدق به انتهى وقد تولى المحقق بنفسه لدفعه في حواشيه الجديدة بانه لا اختار في انه لا معنى للخزانة الا خزانة العلوم بمعنى انه يحصل العلم
بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة خزانة
لمدركات الوهم وليس مدركا لها فقوله الخزانة التي كلامنا فيها هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان تكون الخزانة مدركة فممنوع
والسند ما مر بل هو خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة بخصوصها اعني العقل الفعال اذا كان خزانة
يجب ان تكون مدركة فهو في العلم التفصيلي خاصة وليت شعري من اين علم ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا
بها والخيال والحافظة مع كونهما خزانتين للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لهما انتهى وخلاصة المرام ان الصدر زعم ان الخزانة
لا بد ان تكون عالما بعلم ذي الخزانة ومنعه المحقق والحق في هذا البحث مع المحقق كما ان الحق في بحث اسم التفضيل الواقع في خطبة التجريد مع
الصدر فانصف ولا تكن من المسرعين والعجب من السيد المحقق حيث تبع الصدر ورد مذهب المحقق في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية
بعين ما ذكره الصدر ولعله لم يتيسر له الرجوع الى حواشي المحقق الجديدة ومن الغرائب ايراده عليه بانه خلاف المشهور بين الجمهور كيف والمحقق
قال في خطبة حاشية التهذيب وفي حواشي شرح المطالع الحق احق بالاتباع فرتبته ارفع من ان يقلد قلادة التقليد والاتباع واعجب منه
قوله في تلك الحواشي سنح لي ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط انما يعرض للنفس المجردة
بمعارضة الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل بل في الحافظة التي هي خزانة
الوهميات انتهى فانه لا يخفى على الفطن بطلان هذا السانح بوجوه اما اولا فلان الظاهر من سياق كلامه ان هذا التحقيق منه لدفع الايراد الوارد
على مذهب الحكماء فيرد عليه مثل ما اورده المحقق الدواني على شارح التجريد فانهم مصرحون بان العقل خزانة المعقولات كلها وعليه يرد الايراد
الوارد وهذا التحقيق تحويل لمذهبهم فكيف يكون جوابا للايراد الوارد عليهم واما ثانيا فلانه يرد عليه الايراد الاول من الايرادات الثلثة التي اوردها
على المحقق وهو انه تلزم فيه مخالفة الجمهور وهذا مما يفضي الى العجب فانه يورد على المحقق بمخالفة الجمهور ثم يخالف بنفسه المشهور فانطبق المثل
السائر الشعير يوكل ويذم وليس العجب منه فانا قد راينا في جميع تصانيفه انه يورد شيئا على بعضهم في زعمه ثم يسلك مسلكا اشنع
منه الا ترى الى مبحث الحالة الادراكية فانه قد شنع في جميع تصانيفه على شارح التجريد تشنيعا بليغا في اثبات احتياج العلم الى امر آخر سوى الصورة
العلمية وحمله على الجمع بين الحصولين الحصول لنفسها والحصول باشباحها ثم آمن بوجود الحالة سوى الصورة وافتخر به ولم يعلم ان مثله يرد على مثله
وقد ذكرنا ما له وما عليه في دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال وغيره واما ثالثا فلوروده الايراد الثاني منها من لزوم عدم المطابقة بين الخزانة
وما هي خزانة له فان الحافظة انما ترتسم فيها التصديقات الكاذبة على سبيل الاختزان الصرف من غير ان تصدق بها وفي النفس انما ارتسمت
من حيث التصديق فلزم عليه ما الزم به على المحقق واما رابعا فلوروده الايراد الثالث منها بان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان
على التصديق الكواذب من حيث هو تصديق وظاهر ان الحافظة التي هي خزانة لا تصدق بها واما خامسا فلان المصدق بها في النفس قد تكون
قضية كلية او مهملة كاذبة فكيف ترتسم في الحافظة فان الكليات لا ترتسم في الحواس على ما هو رأيهم والقول بان الكليات اذا ادركت بالوهم
صارت كالمعاني الجزئية المدركة بالوهم فتكون خزانتها الحافظة مما لا يغني عن جوع كما لا يخفى واما سادسا فلان مداخلة الوهم في ادراك

الكليات الكاذبة ليست بمعنى انها ترتسم فيه بل بمعنى انه تغلب على النفس وبلقيه في ظلمات الكذب وهذا القدر من الشركة لا يوجب ان تكون خزانتها
ما هو خزانة الوهم بل لا تكون خزانتها الا خزانة النفس واما ثانيا فلان الحافظة انما هي خزانة لما ارتسم في الوهم من المعاني الجزئية كهرب الشاة
من الذئب وغيره دون الكليات كما مر وبالجملة فتحقيق المحقق الجلال احق بالقبول وتحقيق السيد المحقق تبعا للصدر مما لا ينبغي ان يلتفت اليه
فالمقسم على الاصح هو العلم الحصولي مطلقا لا الحصولي الحادث وقال المتبقر[له] في العلوم في القبس التاسع من كتاب القبسات قال علامة
فقهائنا في شرح التجريد في مطابقة الاحكام الذهنية لما في نفس الامر بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي من الاستاذ
جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار المطابقة لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر
اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم ثابت في الذهن مطابق للصورة
المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال فلم يات فيه بمقنع
تم كلام العلامة قلت نعم الجوهر المفارق العقل خزانة للمعقولات النفسية كما ان الخيال خزانة المحسوسات فبمقدار ما يتم استعداد النفس وتاهبها للاتصال
به تقبل الفيض عنه على الترشح والاشراق وقد تنتقش فيه صور المعقولات وما دامت مستديمة الانصراف عن عالم الحس مستدامة الاتصال به تمكن
من استعراض الصور المعقولة واذا اعرضت عنه الى العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحت عنها المتمثلات فيها كان المرآة التي كانت يحاذى
بها جانب القدس قد اعرض عنها الى جانب الحس او الى لحاظ صورة اخرى قدسية غيرها كان الالتفات لغيتها فاذن مهما بقيت على ملكة الاتصال
التي اكتسبتها كان المنمحي عنها مذهولا عنه مقولا على عادته وهي ما دامت على تلك الهيئة تكون قوية على الاستعادة والاسترجاع من دون
مؤن اقتناص جديد وحالة طارفة وهيئة طرية واذا ما زالت عنها الملكة المكتسبة بهيئتها المضادة صار ذلك المنمحي المذهول منسيا عنه غير مقتوى
على استرجاعه الا بتجشم اكتساب مستأنف واتصال جديد ثم التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بعمل واعتمال من
العقل سواء عليه كان تحققه لا باعتمال العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها
والكواذب بسوء استعدادها واستعداد النفس لستحق تطبعها وهو خزانة للقبيلتين من تلك الاعتبارين لا محذور فيها قول بعض المتنطعة
من المقلدين ان شان العقل في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط فليس على سنن
التحصيل اليس من المقرر في مقره ان التصور والتصديق انما هو نوعان للعلم الانطباعي المتجدد في الفطرة فاما العلم الحضوري كعلم النفس
العاقلة بذاتها المجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذاتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العيني
في الفطرة الاولى فغير داخلة في المقسم انتهى كلامه دام مرامه اقول هذا الكلام مع المتانة فاسد فان حاصل تحقيقه على ما هو الظاهر من عبارته
هو ان العقل الفعال خزانة للمعقولات صادقة كانت او كاذبة لكنه خزانة للصوادق بنفسه ولما كان منزها عن مبادي الشرور لم يمكن ان تحل
فيه الكواذب بنفسها فليس ذلك الا بسوء استعداد النفس فلا محذور ولا يخفى انه من الموهومات اذ لم يندفع بهذا التحقيق اصل الايراد فان للسائل
ان يقول اذا كان خزانة للكواذب وان كان بسوء النفس فاما ان يكون مصدقا بها اولا فعلى الاول يلزم تصديق الكواذب وهو محال على انه يلزم ان
لا يكون الكاذب كاذبا فانه لما صدقه العقل صار موجودا في نفس الامر فوجدت المطابقة مع نفس الامر المعتبرة في الصدق وعلى الثاني لم يكن خزانة
لها فان الخزانة يجب ان تكون موافقة لما هي خزانة له وقد كان النفس مصدقا للكواذب فكيف يتصور اختزانها في العقل فان قال الكواذب
انما ترتسم في العقل على سبيل الحفظ والتصور والخزانة انما تكون خزانة للمعلوم لا للعلم قلنا هذا بعينه ما ذهب اليه الجلال فلا انكار عليه مع الاقرار

له اي السيد الباقر الداماد ١٢ منه مدظله

١٧

به عجيب واما ما ذكره في الرد عليه من ان التصور والتصديق انما هما قسمان الخ فصادر عن سوء استعداد النفس ودعوى بلا دليل ومجرد الاصطلاح
لايفيد وتقرره عند الجمهور لاينفع **قوله** وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا آه الحاصل انه لو اريدت البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي
مع ان كلامه بعيد هذا من قوله ويمكن ان يقال آه يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان حاصل ذلك القول راجع الى ان الذي
هو المقسم في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وما هو الا العلم الحصولي الحادث فان العلم
الحضوري والحصولي القديم سيان في انه لا دخل لهما في باب الاكتساب على ما ستعرفه ولا يخفى عليك ما فيه فان قوله ويمكن ان يقال آه مبني
على ابداع احتمال من عند نفسه وقوله كان المراد بالعلم المتجدد آه بيان لمذهب المصنف واليه اشار بقوله المراد كذا اورده الفاضل اللبكني
وهو ايراد حسن قرره بعض العلماء في شمس الضحى بانه مصادم لظاهر كلام السيد الهروي فان الظاهر انه اشار اولا الى تفسير المتجدد بحيث
يتعين به مورد القسمة اعني الحصولي الحادث ثم استدل عليه ثانيا بقوله ويمكن ان يقال آه وقول اللبكني ان المراد بيان لمذهب المصنف فمسلم
ومؤيد لمطلوبنا فانا نساعدكم في ان هذا القول بيان لمذهبه لكن مذهبه تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا بالحصولي انتهى اقول كون الظاهر من
كلام السيد الزاهد ما ذكره غير بين ولا مبرهن ولو كان كذلك لكان الاولى ان يعقب قوله المراد آه بقوله ويمكن ان يقال آه ليتصل الدليل
بالدعوى ودعوى البداهة لا تسمع فانها بداهة وهم والقول بان مذهب المصنف تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا ادري من اين علمه فانه لم يظهر
صراحة في شيء من تصانيفه ما هو المختار عنده في هذا الباب بل بعض عباراته في بعض تأليفاته يقتضي ان المقسم هو الحصولي مطلقا ولو لم نجد شيئا
من الاشارة في هذا الباب لكان الواجب علينا ان نحمل عبارته ههنا على ما هو التحقيق الحقيق بالقبول فكيف وقد وجدنا الاشارة في هذا الباب
اشارة كالصراحة فوجب وجوبا قطعيا حمل كلام السيد الزاهد على البعدية الذاتية والحاصل ان ارادة البعدية الذاتية احسن بل هي الصواب
فيما قال بعض الناظرين حمل الكلام على البعدية الزمانية هو الصحيح لان قوله فيما سيجيء ثم لبعضهم خص آه نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المصنف
في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل ذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرتين مرة
بالحادث ومرة بالحصولي بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما فعله المصنف حتى لا يلزم التخصيص مرة بالحادث
ومرة بالحصولي انتهى ليس بمقرون بالصواب لان حاصل قوله ثم لبعضهم خص آه ليس الا انه لا يصح ان يكون المقسم الحادث فقط كما يفهم من
ظاهر كلام صاحب بديع الميزان لانه يستلزم التخصيص مرتين فحسب وليس يستفاد منه لا صريحا ولا اشارة انه يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة
كما فعله المصنف حتى يكون ذلك الكلام نصا على ما ذكره كما لا يخفى على مدقق النظر فان الغرض من ذلك الكلام ليس الا رد من خصص المقسم بالحادث وليس
فيه ذكر حديث ما فعله المصنف اصلا بل نقول معناه ان التخصيص بالحادث يستلزم التخصيص مرتين فلا يجوز ذلك بل يجب ان لا يزاد على قيد
الحصولي قيد آخر كما فعله المصنف ويجعل المقسم مطلق الحصولي ليستراح من مؤنة التخصيص فعلى هذا يكون هذا
الكلام مؤيدا للبعدية الذاتية ومن ههنا ظهرت سخافة قول ذلك الناظر ايضا ومن العجائب ان بعض المحققين قد جعل قول الشارح ذلك دليلا
على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر له بالبال ان غرضه من ذلك القول ليس الا رد قول بعضهم لا اقتضاء اي قيد المقسم بالحصولي او الحادث
انتهى وخلاصة المرام في هذا المقام ان السيد المحقق بين اولا ان المراد من كلام المصنف العلم الذي تحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه آه الحصولي المطلق ثم
ابدع احتمالا آخر انه يمكن التخصيص بالحصولي الحادث بالدليل الذي ذكره بقوله ويمكن ان يقال الخ ثم رد قول من قال بتخصيص المقسم بالحادث
فقط وهذا كله ظاهر لمن نظر في السياق والسباق فاستقم ولا تزل **قوله** والضابا ياه الخ وجه آخر لعدم صحة ارادة البعدية الذاتية بان

اي الحكم في الحكم ١٢

ای عماد الدین اللبکنی ١٢ منه مد ظله

ای المولوی تراب علی رح ١٢ منه مد ظله

لعله اراد بحر العلوم مولانا عبد العلی رح ١٢ منه مد ظله

١٨

من ان كلام المصنف يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق ...

السيد المحقق قال في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية بعد نقل كلام المصنف فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور
والتصديق علة التخصيص والمحشي يعني المحقق الدواني لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال
في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة للمعقولات كلها وشانها مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب الحفظ
فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص انتهى فهذا الكلام كما تراه يدل على انه حمل كلام المصنف على ان المقسم
هو الحصولي الحادث فلو اريدت في كلامه ههنا البعدية الذاتية لحصل التخالف بين كلاميه فلا بد ان يراد البعدية الزمانية ليتطابق القولان
وما قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى بعد تقرير الايراد بمثل ما ذكرنا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه فزلة
عن القلم لانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون المقسم الحصولي المطلق وهو خلاف ما رامه واجيب عن هذا الوجه بوجهين الاول ان
كلام السيد المحقق في تلك الحاشية مبني على المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وكلامه ههنا مبني على التحقيق
من ان المقسم هو مطلق الحصولي ورد بان حواشيه المتعلقة بالحاشية الجلالية متاخرة عن هذه الحاشية بزمان كثير فالاحتمال
للتحقيق ليس الا لما اندرج في تلك الحاشية واما ما في هذه الحاشية فهو في اول النظر وبادي الفكر فانعكس الامر والثاني ان المتبادر من
الحصول الحدوث عرفا فالسيد المحقق حمل كلام المص في تلك الحاشية على الحدوث يعني انه اراد بالحصول الواقع في كلامه الحدوث
وجعل عليه تخصيص المقسم بالحصولي الحادث للانقسام الى التصور والتصديق وحمل كلامه ههنا على المعنى اللغوي هو مطلق الوجود ولا استبعاد
في ان يقع من عالم واحد في شرح كلام واحد كلامان مختلفان باعتبارين مختلفين ورد بان كون الحدوث مفهوما عرفا من الحصول ممنوع
الا ترى الى قولهم كمالات الواجب حاصلة بالفعل مع انه لا شائبة للحدوث هناك اقول مع قطع النظر عن حديث التبادر لئلا يرد عليه
منع التبادر انه لا شك في ان الحصول يستعمل في كلماتهم على معنيين الحدوث والوجود وهذا ظاهر لمن تتبع ومنعه يكاد ان يكون مكابرة لا تسمع
فحمل السيد المحقق كلام المص في تلك الحاشية على المعنى الاول وههنا على المعنى الثاني فلا ايراد عليه فتفكر قوله بان الصفة آه هذه معارضة
قوية من جانب القائلين بالبعدية الذاتية على الذاهبين الى البعدية الزمانية وتقريرها ان السيد المحقق يدعي المساواة بين الصفة والموصوف
اذا كانا معرفتين صدقا وهذا انما يحصل اذا اريدت البعدية الذاتية فانه ح يكون المراد بالعلم المتجدد الحصولي الشامل للقديم والحادث
وهو بعينه مفاد الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فتتساوى الصفة مع الموصوف بخلاف ما اذا اريدت البعدية الزمانية
فانه ح يكون المراد بالمتجدد الحصولي الحادث والصفة شاملة للقديم ايضا فان ما لا يكفي فيه مجرد الحضور عام لكل واحد من القسمين فلا يبقى
التساوي بين الصفة وموصوفها بل تكون الصفة عامة وهو خلاف ما اختاره السيد المحقق في منهيته فلا بد ان يراد البعدية الذاتية
فان قلت المساواة بين الصفة والموصوف المعرفتين بحسب الصدق ليست ضرورية كما صرح به جمع من النحاة بل جميعهم وما ذكر من
ان صفة المعرفة لا بد ان تكون مساوية او اعم فالمراد به المساواة والعموم في التعريف دون الصدق كما صرحوا به قال العلامة رضي الدين
الاسترابادي في شرح الكافية ينبغي ان تعلم انه ليس مرادهم بقولهم الموصوف اخص او مساو ان يكون ما يطلق عليه لفظ الموصوف من الافراد
اقل مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا في النكرات اما في المعارف فانت تقول جاءني الرجل العالم
وهذا الرجل ولقيت الشيء العجيب واما في النكرات فانت تقول رايت شيئا ابيض هذه ذات قديمة وواجبة الوجود بل مرادهم ان
المعارف الخمس اعني المضمرات والاعلام والمبهمات وذا اللام والمضاف الى احدها لا يوصف ما يصح وصفه منها بما يصح للموصوف

سـ ١ اي تقسيم المقسم الحصولي الحادث فانه المذكور سابقا ١٢ منه مد ظله
سـ ٢ فان البداهة والنظرية من مختصات الحصولي الحادث اتفاقا ١٢ منه مد ظله

رد بان الصفة الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عامة للقديم والحادث
سـ ١٩ تعميم حينئذ عاما مطلقا من موصوفها وهو يدعي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين ١٢ غلام يحيى رح

منها الا ان يكون الموصوف اخص اي اعرف من صفته ومثلها في التعريف فقولك الرجل العاقل الثاني فيه وان كان اخص بحسب مدلول
الا انهما من جهة التعريف الطاري متساويان وفي قولك هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به بوضع واحد الى اي شيء
كان لكن التعريف الاشاري اقوى من تعريف ذي اللام فعلى هذا يختص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعارف انتهى كلامه وفي كتاب شرح النحاة
سيبويه اعلم ان المعرفة لا توصف الا بالمعرفة كما ان النكرة لا توصف الا بالنكرة والعلم يوصف بثلثة اشياء بالمضاف الى مثله وبالالف
واللام وبالاسماء المبهمة وذو الالف واللام يوصف بذي الالف واللام وبما اضيف اليه انتهى كلامه ملخصا وفي مفصل النحو للزمخشري من
حق الموصوف ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها ولذلك امتنع وصف المعرف باللام بالمبهم وبالمضاف الى ما ليس معرفا باللام
لكونها اخص منه انتهى فهذه العبارات وامثالها صريحة في انه ليس المراد من مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا كيف وهو مخالف
للمعقول والمنقول كما لا يخفى على من له مهارة في الفروع والاصول فلا باس لو عمت الصفة على تقدير البعدية الزمانية قلت هب ان دعوى
المساواة وان كانت باطلة في نفسها لكن السيد المحقق يدعيها ويقول لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان الحادث اعم من الحصولي فيلزم التخصيص
مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح فيكون اوصافها
مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى فلو حمل كلامه على البعدية الزمانية يلزم قراره على ما عنه فراره
قوله اذ المراد آه جواب عن المعارضة بانه ليس المراد من المساواة في المنهية المذكورة المساواة صدقا من الطرفين بمعنى ان كل ما صدقت عليه
الصفة صدق عليه الموصوف وبالعكس حتى يقال انه على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم الحصولي الحادث يلزم ان تكون الصفة عامة
فيلزم خلاف ما رامه بل المراد بالمساواة صدقا التي يدعيها المساواة من جانب الصفة فقط وهي بهذا المعنى حاصلة على تقدير ارادة البعدية
الزمانية ايضا لان الصفة تكون عامة من الموصوف عموما مطلقا والعام يصدق على جميع ما يصدق عليه الخاص وان لم يوجد العكس بخلاف
ما لو فسر المتجدد بالحادث فقط فانه تفوت ح هذه المساواة ايضا لان الصفة ح تكون عامة من الموصوف عموما من وجه لاجتماعهما في الحصولي
الحادث كعلمنا بغير ذواتنا ووجود الصفة بدون الموصوف في الحصولي القديم وبالعكس في الحضوري الحادث **قوله** على طريق
عموم المجاز هو عبارة عن استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي فردا منه فالمساواة ههنا مستعملة في الصدق الكلي سواء كان
من جانب الصفة والموصوف كليهما او من جانب الصفة فقط فاندفع ما اورد من ان المساواة تقتضي الصدق الكلي من الجانبين لكونه من
باب المفاعلة فكيف تراد منه المساواة من الجانب الواحد **قوله** كذا افاد الاستاذ مد الله ظله لا يذهب عليك ما في هذا المفاد من السخافة فان
ارادة هذا المعنى من عبارة السيد المحقق مما يستنكف عنه العقل السليم ويستنكر عنه الطبع المستقيم والحق ان ما ادعاه السيد المحقق من المساواة الكلية
صدقا وما وجهه المحشي كلاهما سخيفان لا اثر لهما في كلام النحويين ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قوله** ولا يبعد كل البعد آه هذا
دفع آخر للمعارضة المذكورة من عند نفسه وتقريره ان معنى قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي هذا
لا يصدق الا على الحصولي الحادث لان الحصولي القديم لا يصدق عليه انه يوجد فيه الحضور لكن لا يكفي فان الحضور عند الحاسة لا اثر له في الحصولي
القديم للبارئة العقول الفعالة والواجب تعالى عن شوب الحواس والحضور عند المدرك لا شبهة في كفايته فلم يوجد هناك حضور لا يكفي
فلم يدخل العلم الحصولي القديم في الصفة بل خصصت كالموصوف بالحصولي الحادث فلا تفوت المساواة على تقدير ارادة البعدية الزمانية
ايضا بل لو اريدت البعدية الذاتية على هذا التقدير تفوت المساواة لانه يكون المراد بالموصوف العلم الحصولي مطلقا على تقدير البعدية

هذا المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير الصفة ح عاما من وجه كذا افاد الاستاذ مد ظله ولا يبعد كل

20

البعد ان يقال ان معنى قوله الذي لا يكفي آه الذي يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي والحضور يمكن في الانسان عن... القديم لا يمكن فيه الحضور عند الحاسة... الحضور العقول عنها... كما لا يمكن عند المدرك ... فلا يصدق ... الصفة ... علي محمد

الذاتية لا لصفة مختصة بالحصولي الحادث بالمعنى الذي ذكرنا وانت تعلم ان هذا الدفع بعيد كل البعد اما اولا فلان المتبادر من قول المصنف الذي
لا يكفي فيه مجرد الحضور عدم كفاية الحضور فحسب سواء وجدا ولم يوجدا لا ان يوجد فيه الحضور ولا يكفي وحمل الكلام خصوصا في هذا المقام على المتبادر اولى
واما ثانيا فلانه قد لا يمكن الحضور عند الحاسة في الحصولي الحادث ايضا كادراك الكليات والجزئيات المجردة وحضورها عند المدرك كاف بلا ريب
فلم يوجد فيها حضور لا يكفي وح يكون قوله الذي لا يكفي آه مختصا ببعض اصناف الحصولي الحادث وهو علم الجزئيات المادية ويخرج علم الكليات والجزئيات
المجردة عنه كما يخرج الحصولي القديم فيلزم كون الصفة خاصة من الموصوف فان قلت المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنظر الى العالم بان
لا يكون العالم مانعا عنه وان كانت خصوصية المعلوم كالكلية والتجرد مانعة عنه وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث فان الكليات
والجزئيات المجردة وان امتنع حضورها عند الحواس لكنه لمانع فيها لا في العالم بخلاف العقول فان المانع هناك من ذواتها لفقدانها الحواس
فيها قلت ارادة هذا المعنى تكلف على تكلف فان الظاهر ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنسبة الى العالم والمعلوم كليهما
على انا نمنع امكان توجيه النفس الحواس الى الكليات والجزئيات المجردة فكما يمتنع هذه عن الحضور عند الحاسة كذلك يمتنع العالم ايضا عن
توجيه الحواس اليها والتخصيص تحكم بحت لا يقال لا نسلم انه لا يمكن للحاسة ان تتعلق بالكليات والجزئيات المجردة لم لا يجوز ان يكون القصور
منها لا منها لانا نقول هذا منع على منع فلا يسمع وفي بحث الحواس الخمسة من الطبيعيات غنية عن دفعه واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله
يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم
من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراده الحضور ولا يكفي فهو غير صادق على الحصولي الحادث كما مر تفصيله ودفعه بعض الناظرين
بانا نختار الشق الاول ونقول ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث
واما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم انتهى اقول هذا سخيف
جدا فان صدقه على الحصولي الحادث بالذات ايضا غير صحيح اذ لا يصدق عليه الا باعتبار تحققه في صنف من اصنافه وهو علم الجزئيات
المادية فالحصولي الحادث والحصولي المطلق والعلم المطلق كلها سواسية في انها لا تتصف بامكان الحضور عند الحاسة الا بالعرض كما لا يخفى
واما رابعا فلان علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة عند بعض المشائين وهناك يوجد الحضور عند نفوسها المنطبعة التي هي كالخيال فينا لكنه
لا يكفي للادراك لكونها قوى جسمانية غير مدركة وانما تدركها النفوس الكلية المجردة فقد صدق في العلم الحصولي القديم وجود الحضور وعدم كفايته
نعم لو ثبت انحصار العلم الحصولي القديم في علوم العقول لانحصر الامكان المذكور في الحصولي الحادث وهو في حيز المنع قوله وكذا ابطل آه قال
في الحاشية عطف على قوله ولا يمكن المعارضة آه انتهت وتقريره ان دليل المصنف وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيء في العقل والتصديق
يستدعي التصور الذي هو كذا لا يدل الا على تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا لعدم ذكر الحدوث فيه فلو اريدت البعدية الزمانية ويكون المراد
تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لم ينطبق الدليل على الدعوى واجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ان المتبادر من الحصول الحدوث فينطبق
الدليل على الدعوى ورد هذا الجواب بوجهين احدهما انه لما كان المتبادر من الحصولي الحادث فلا يتم التقريب ايضا لان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي
الحادث فقط وثانيهما ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده من انا لا نسلم كون التصور هذا النحو من الحصول واستدعاء التصديق هذا النحو من الحصولي
بل انما يستدعي التصور مطلقا لكونه حكاية ولا بد للحكاية من صور تصلح للمطابقة وعدمها واما القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لا دخل لهما في تقويم
الماهية فكون العلم تصورا وتصديقا غير منوط على الحدوث وانت تعلم ما في هذين الوجهين اما في الاول فهو ان المراد من الحصول الحدوث اه

وكذا ابطل الفاضل الزاهد بيان المصنف بانه يدل على تخصيص المقسم بالحصولي والمدعى تخصيصه بالحصولي الحادث ايضا

بيان الفاضل الزاهد ١٢ مما حل كلام المصنف ان المقسم بخصوص بالحصولي الحادث والا لم يصح الانحصار فيهما انتهى كلام المحشي رحمه الله

له اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله

وهو الموجود فی ضمن الحصول فالمعنی لان التصور هو حدوث الصورة الموجود فی ضمن الحصول والتصدیق یستدعی التصور الذی هو کذا وما هو الا العلم
الحصولی الحادث فتم التقریب بلا ریب اما فی الثانی فهو ان الکلام علی تقدیر ارادة البعدیة الزمانیة مبنی علی ما هو المشهور من ان التصور والتصدیق
مختصان بالحصولی الحادث فلا یتمشی هذا الکلام هناک فهذان الوجهان غیر واردین علیه نعم یرد علیه ان کون المتبادر من الحصول الحدوث ممنوع
واقول قد ذکرنا سابقا انه لا شک فی انه یستعمل الحصول فی کلامهم فی کلا المعنیین فنقول اذا اردنا البعدیة الزمانیة لوجوه ظهرت لنا حملنا الحصول
الواقع فی کلامه علی الحدوث الموجود فی ضمن الحصول ولا مضایقة فیه وهذا التقریر احسن من تقریر التبادر ومنها ان المصنف لعله کان یری
مذهب الشیخ شهاب الدین المقتول فی کون علوم المبادی حضوریة وینکر علوم الافلاک القدیمة فینحصر عنده العلم القدیم فی الحضوری فلذلک
قال وما هو الا العلم الحصولی اذ لا اثر للحصولی القدیم عنده ولا یخفی علیک ما فی هذا الجواب ایضا فان کلام المصنف فی مواضع شتی من المحاکمات
وشرح المطالع حاکم بان علوم العقول القدیمة وعلوم الافلاک القدیمة علی طریق الحصول ومنها ما ذکره الفاضل المحشی ههنا بقوله لانا نقول آه
وحاصله انهم مع اتفاقهم علی ان التصور والتصدیق قسمان للحصولی الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشیء فی العقل فدل ذلک علی انهم ارادوا
بالعقل فی تعریفه الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبیر وح یختص التصور بالحصولی الحادث قطعا والتصدیق یستدعی التصور الذی هو کذا
فیتم التقریب بلا کلفة **قوله** لان التصور آه هذا دلیل لقوله لم یصح الانحصار وحاصله انه لو عمم المقسم من الحصولی الحادث وجعل المقسم مطلق الحصولی
لم یصح انحصار المقسم فی التصور والتصدیق لان التصور لا یوجد فی الحضوری لعدم الحصول ولا فی الحصولی القدیم لعدم صدق حصول الصورة فی العقل
هناک بناء علی انه علی تقدیر تعمیم المقسم لم یصح انحصاره فیهما هذا ومن العجائب ما قال بعض الناظرین انت تعلم انه علی تقدیر تعمیم المقسم المقصود
انما هو انحصاره فی التصور والتصدیق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصدیق یستدعی التصور الذی هو کذا وهذا یشمل
الحادث والقدیم نعم لو کان المقصود انحصاره فی البدیهی والنظری لم یصح البتة علی تقدیر کون المقسم مطلق الحصولی وهو ممنوع انتهی ووجه العجب
ظاهر مما قررنا آنفا فان المحشی قد بین فی ما سیاتی ان المراد بالعقل فی تعریف التصور هو النفس فیختص التصور والتصدیق بالحصولی الحادث
قطعا فلم یشمل التصور والتصدیق الحادث والقدیم علی هذا التقدیر ففات المقصود **قوله** لان التصور هو حصول الصورة فی العقل هذا من
المسامحات المتداولة فان العلم علی الاصح من مقولة الکیف فحقیقته الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل لا حصول الصورة وایضا یخرج منه العلم
بالجزئیات المادیة فان صورها علی الصحیح انما تحصل فی الحواس الباطنة لا فی العقل وقد قوی هذا الایراد تحقیق الفاضل المحشی من ان المراد بالعقل
هو النفس فتدبر **قوله** والتصدیق لا بد له سواء کان بحسب الشطریة کما هو منسوب الی الامام او بحسب الشرطیة کما هو المختار ویرد ههنا ان توقف
التصدیق علی التصور الذی هو کذا ممنوع الا تری الی التصدیق انا موجود فان تصور الموضوع فیه مفقود لکون علم النفس بنفسها حضوریا وستطلع
علی دفعه فی ما سیاتی فانتظره مفتشا **قوله** واما الثانی فلان المتبادر الخ اقول ان اراد ان المتبادر المتعارف مطلقا من لفظ العقل هو النفس
فغیر صحیح لان المتبادر من العقل فی مبحث الالهیات هو العقل الفعال وفی مبحث الطبعیات هو النفس وان اراد ان المتبادر منه فی هذا التعریف
هو النفس فممنوع عند الخصم القائل بکون علوم المبادی ایضا تصوریة وتصدیقیة وقال بعض الناظرین ما ذکره المحشی ههنا مخالف لما ذکره
الشارح فی حواشی شرح التهذیب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن مقابلة الخارج وهو یعم المشاعر کلها انتهی اقول السید المحقق هناک
لم یجزم بکون المراد بالعقل الذهن بل استبعده وصدره بعنوان لا یبعد الدال علی البعد والفاضل المحشی ههنا بنی علی التبادر فلا منافاة بینهما فان
السید المحقق لا ینکر التبادر والفاضل المحشی لا ینکر امکان ارادة الذهن علی سبیل البعد فانصف **قوله** کیف والجمهور اجمعوا آه

قد عرفت انه لا اعتداد بما عليه الجمهور بعد ما طلع نير التدقيق من افق النور وقد قال بعض الناظرين انعقاد هذا الاجماع انما هو في زعم المحشي والشارح والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم انتهى

اقول لا ريب في ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واجماع المحققين على تخصيصه بمطلق الحصولي ولا منافاة بين هذين الاجماعين فاجماع المحققين على امر واجماع الجمهور على امر آخر والسيد المحقق والفاضل المحشي انما يدعيان اجماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين هم قليلون بالنسبة اليهم **قوله** ولذا شنع المحشي آه حيث قال بعد نقل كلام الدواني ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له لا يتم لان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق انتهى وقد عرفت ما عليه فتذكر وقال بعض الناظرين حاصل تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان التسمية العلوم القديمة بتصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا انتهى ولعلي هذا البعض يحاصل التشنيع كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التي نقلناها ولا يدري من اين اخذ هذا ثم قال هذا البعض انت تعلم ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا انتهى وهذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد **قوله** فلو لم يتنبا دراه قد يعارض بانهم لا يذكرون في تعريف الحصولي القديم مفهوما آخر فلو لم نعمم العقل في هذا التعريف لكان بحثهم ناقصا وهو بعيد عنهم **قوله** حيث لم يوجد آه اقول فيه اما اولا فهو ان المصنف كما لم يوجد في كلامه ما يومي الى مخالفة الجمهور كذلك لم يوجد في كلامه ما يومي الى الموافقة فعند تساوي الطرفين لا بد من مرجح يرجح احدهما وموافقة التحقيق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعدية الذاتية لئلا تلزم متابعة الجمهور في القول الباطل ومخالفة اهل التحقيق بلا ضرورة داعية اليه واما ثانيا فلان عبارة شرح المطالع تومي الى الموافقة مع اهل التحقيق وهذا القدر يكفي وما قال بعض الناظرين معترضا على المحشي هذا الادعاء عجيب ولعله لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصنف انتهى ففيه انه لا يخلو اما ان يكون هذا الناظر قد اطلع على ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين في شيء من تصانيفه او لا فعلى الثاني الايراد بهذا النمط خارج عن شان المحصلين وعلى الاول يلزم عليه نسبة توجيه الكلام بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد حقق قبيل هذا القول ان المحمل الصحيح لكلام الشارح هو البعدية الزمانية ولما وجد ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين لم يصح حمل كلام السيد المحقق على ما لا يرضى عنه المصنف فانظر بنظر الانصاف **قوله** وانما اكتفى في نفي الدين آه دفع لما يقال لو كان مقصود المصنف تخصيص المقسم بالحصولي الحادث بارادة النفس من العقل لاخرج الحصولي القديم ايضا كما اخرج الحضوري ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع سخيف جدا فان الحضوري والحصولي القديم متغايران نوعا فكيف توجد المقايسة بينهما في الاحكام على ان خروج العلم الحضوري من المقسم متفق عليه انما الخلاف في الحصولي القديم فذكر المتفق عليه وترك المتنازع فيه احالة على الفطرة الوقادة بعيد عن الفطرة الوقادة **قوله** انحصار الشيء في الاعم آه جواب سوال مقدر تقرير السوال انه لو كان مراد السيد المحقق البعدية الزمانية وكان المقسم الحصولي الحادث كما حققه المحشي كان الواجب عليه ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث ليفيد انحصار المقسم في العلم الحصولي الحادث مع انه جعل الانحصار في الاعم من المقسم حيث قال وما هو الا العلم الحصولي فهذا يقوي البعدية الذاتية ليكون المقسم مطلق الحصولي وحاصل الجواب ان المطلوب ههنا وان كان انحصار المقسم في الاخص الذي هو الحصولي الحادث على تقدير ارادة البعدية الزمانية لكن انحصار الشيء في الاعم لا ينافي انحصاره في الاخص فان الخاص لا يوجد بدون العام فيصح الانحصار في الاعم ويندفع الايراد ولا يخفى عليك ما فيه فان انحصار الشيء في الاعم

وان كان غير مناف لانحصاره في الاخص الا انه لا يستلزمه ايضا وهذا مقام تعيين المقسم وتمييزه ولم يحصل لبعض الناظرين ههنا كلمات

مبناها على فهم ان غرض المحشي ههنا ان انحصاره في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم وهو عكس صريح لغرضه فلا تلتفت اليه وسنطلعك على تحقيق

الحق في هذا المبحث في تعليقة على حدة **قوله** والفائدة آه جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه على تقدير كون المقصود ان المقسم هو الحصولي الحادث

كان الظاهر ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث فاي فائدة في ترك ما هو المقصود وجعل الانحصار في الاعم وتحرير الدفع ان الذي بعثه عليه

هو موافقة كلام المصنف فان نظم المتن بظاهره يدل على ان المقسم هو الحصولي والمقصود هو الحصولي الحادث فاراد السيد المحقق موافقة نظمه لنظمه

ولا يخفى عليك ما فيه فان الموافقة في ما يخل بالمقصود في قوة الخطاء عند المحصلين **قوله** واذ العلم المتعلق آه دفع لا يراد يرد ههنا وهو ان العلم المتجدد

بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية فانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفها لان علم الصورة عينها وهي لا توجد الا بعد وجود

العالم فيلزم ان يدخل علمها في المقسم مع انه حضوري بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها[له] حضوري وحاصل الدفع انه

ان اراد النقض بمورد النقض علم مصداق الصورة فهو ليس بكلي له افراد بل هو جزئيات متعددة كعلم صورة زيد وعلم صورة عمرو وغيرها

وقد علمت ان المراد من قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ليس الا العلم الكلي كما يفصح عنه قوله كل فرد فلا نقض به وان اراد علم

مفهوم الصورة فهو علم حصولي داخل في المقسم لا يرد النقض به ايضا فان العلم الحضوري لا يكون الا بما يكون حاضرا عند المدرك ولا يحتاج

في تحصيله عنده الى واسطة وظاهر ان الحاضر عند النفس انما هو الصورة الجزئية فيكون علمها حضوريا لا مفهومها فانه كلي ولا حضور للكليات

عند المدرك الا بواسطة فيكون علم النفس بها حصوليا ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب من الوهن فان العلم الحصولي ايضا ليس بكلي بل هو جزئيات

متعددة كصورة زيد وصورة عمرو والى غير ذلك والقول بان الصور العلمية وان كانت جزئيات لكن القدر المشترك بينها كلي مشترك

فانه يوجد القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا فيرد النقض به لا محالة والفرق بانه وان وجد القدر المشترك بينها لكنه عرضي لها

لكونها انواعا متخالفة غير صحيح لان العلم الحصولي والحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فان كان القدر المشترك بين العلوم

الحضورية عرضيا يكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا كذلك وقال بعضهم قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور للشخصيات

فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل حصولي ورده بعض الناظرين بانه ان اريد بعدم

كون القدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس

علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية

وان اريد به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصور العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا والعلوم الحصولية

افراد للمفهوم الكلي المشترك فلا يخفى بطلانه والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ

الانكشاف كذلك ليس علما حصوليا ايضا وكما يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده

القائمة بالعالمين علوم حصولية كذلك يصح اطلاق العلم الحضوري على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار انتهى

اقول علم كل واحد واحد من المعلومات الحصولية الجزئي خاص والقدر المشترك بين علومها عبارة عن علم القدر المشترك بين هذه المعلومات

وهو لا يكون الا مفهوما كليا كمفهوم ما لا يكفي فيه مجرد الحضور ونحو ذلك فعلمه ايضا يكون كليا بمعنى انه يصدق على كل واحد واحد

من العلوم الخاصة فان علم الكلي يكون كليا بالنسبة الى علم جزئي وان كان هو ايضا جزئيا مشخصا في الذهن مثلا علم الانسان

[له] اي الانضمامية فان علم النفس بصفاتها الانتزاعية حصولي قطعا فان مدار العلم الحضوري على حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك والصفات الانتزاعية لا تكون حاضرة عند النفس بلا واسطة منه مد ظله

والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن **قوله** اذ العلم الحضوري كالخ واذ العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس فردا كليا ١٣٤ لها افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بمفهوم الكلي فهو علم حصولي فالمراد بالنفس الى اليس

بانه حیوان ناطق وان کان صورة شخصیة فی نفسها لکنها تصدق علی صورة زید وعمرو وبکر وغیرها ومن ثم تسمعهم یقولون علم الکلی
علم اجمالی بالجزئیات وکذلک علم کل واحد واحد من الصور العلمیة الخاصة حضوری والقدر المشترک بینها عبارة عن علم القدر المشترک بین
تلک الصور الخاصة کمفهوم الصورة ونحوه اذا تمهد لک ہذا فنقول القدر المشترک بین العلوم الحصولیة الخاصة الذی ہو علم للقدر المشترک
بین المعلومات الحصولیة علم حصولی لا محالة ویصدق علیہ انہ یتحقق کل فرد منہ بعد تحقق موصوفہ ای فرد فرد من افراد العلوم الحصولیة
الخاصة وکذلک القدر المشترک بین العلوم الحضوریة الذی ہو عبارة عن علم القدر المشترک بین المعلومات الحضوریة ایضا حصولی لکونہ
ادراکا للکلی ویصدق علیہ انہ یتحقق کل فرد منہ بعد تحقق موصوفہ فلا تحقق مادة النقض اصلا فان القدر المشترک بین العلوم الحضوریة علم حصولی
داخل فی قولہ یتحقق فرد منہ بعد تحقق موصوفہ واما کل واحد واحد من الحضوریة فہو شخصی خارج بقید الکلی وہذا ہو عرض العجب المصیب ولا یرد
علیہ ما اوردہ المورد اصلا والذی اوقعہ فیہ ظنہ ان علم القدر المشترک ایضا جزئی حقیقی غیر شامل لغیرہ کعلم الجزئی الحقیقی واعجبنی قولہ لکن القدر
المشترک بین ہذہ العلوم لیس علما حصولیا بہذا المعنی الخ فانہ لو لم یکن القدر المشترک علما حصولیا لم یبق قدرا مشترکا بین العلوم اذ لا بد
للقدر المشترک من الصدق علی افرادہ ولعلہ ظن ان القدر المشترک بین العلوم الحصولیة ہو نفس الماہیة الکلیة المشترکة بین المعلومات الحصولیة
ولیس کذلک بل ہو علم تلک الماہیة وہو وان کان صورة شخصیة لکنہا تتضمن الصور الحصولیة التی تحتہا کما لا یخفی علی من لہ ادنی فکر واعجب
منہ قولہ وکما یصح اطلاق العلم الحصولی علی القدر المشترک آہ فانہ لما لم یکن القدر المشترک بین العلوم الحصولیة والمشترک بین الحضوریة علما حقیقة
فکیف یطلق علیہ العلم واطلاقہ علیہ بواسطة افرادہ القائمة بالعالمین واسطة فی العروض باطل قطعا فافہم فان المقام مما یعرف وینکر

قولہ وما قیل ان المراد بالفرد الفرد النوعی قال فی الحاشیة القائل معاصر الاستاذ انتہت وحاصل ما قالہ ان المراد بالفرد الواقع فی قولہ
یتحقق کل فرد منہ بعد تحقق الموصوف ہو الفرد النوعی فلا یصدق الا علی العلم الحصولی لان لہ افرادا نوعیة کالتصور والتصدیق تتحقق
بعد تحقق الموصوف لا علی علم الصورة العلمیة الذی ہو علم حضوری لانہ لیس لہ فرد نوعی وانما لہ فرد شخصی ورد ہذا الجواب بوجوہ کلہا مخدوشة
منہا ان المتبادر من الفرد ہو الفرد الشخصی فارادة النوعی بلا قرینة صارفة ملیست مستحسنة وفیہ انہ لو سلم التبادر فکون الکلام صحیحا علی
تقدیر ارادة الفرد النوعی بلا کلفة قرینة صارفة ومنہا انہ ان اراد انہ لیس لہ فرد کلی مطلقا فممنوع اذ لہ افراد کلیة ایضا کعلم الصورة الانسانیة
وعلم الصورة الفرسیة وغیرہما وان اراد انہ لیس لہ فرد کلی یکون نوعا حقیقیا لہ ویکون ہو جنسا لہ لکونہ عرضیا لافرادہ لا جنسا لہا
فمسلم لکن لیس للعلم الحصولی ایضا فرد کذلک اذ العلم مطلقا عرضی لافرادہ لانہ محمول علی مقولات متباینة فلا یصدق علی مطلق الحصولی
ایضا انہ علم کذلک وفیہ ان الکلام ہہنا مبنی علی مذہب القدماء وہم قائلون بکون العلم الحصولی جنسا وکون التصور والتصدیق نوعین
متباینین منہ واستدلوا علیہ بتخالف اللوازم وادعی بعضہم فیہ الضرورة واحالہ بعضہم الی الوجدان السلیم ولم یقولوا مثلہ فی العلم
الحضوری ومنہا ان العلم الحضوری متحد مع الحصولی فاذا کان للحصولی افراد نوعیة تکون لعلمہا ایضا بالطریق الاولی وفیہ ان العلم الحضوری
ہو علم الصورة الشخصیة ولیس لہا افراد نوعیة وانما ہی لمطلق الصورة وعلمہا لیس بحضوری ومنہا ما اوردہ الفاضل الخیرابادی[1] من انہ
علی تقدیر ارادة الفرد النوعی من الفرد یلغو قید کل فرد اذ لیس لعلم الصورة فرد نوعی وفیہ ان المتبادر من ہذا التقریر ان قید کل فرد لاخراج
علم الصورة العلمیة ولیس کذلک بل ہو لاخراج الحضوری کما عرفت ومنہا انہ لو کان للعلم الحصولی افراد نوعیة لکان للتصور والتصدیق ایضا
افراد نوعیة لصدق المقسم علی الاقسام والتالی باطل فالمقدم مثلہ وفیہ ان ہذہ الصفة یجوز ان تکون من مختصات المقسم فلا یلزم صدقہا

ویمکن ان یقال المراد بالفرد الفرد النوعی لیس لعلم الصورة العلمیة فرد نوعی وانما لہ فرد شخصی ١٢ غلام یحیی رحمہ

٢٥

[1] ای المولوی فضل امام الخیرآبادی رحمہ اللہ منہ مدظلہ

على الاقسام ومنها ما ذكره الفاضل المحشي في ما سياتي وحاصله ان هذا الجواب يبتني على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي له افراد وليس كذلك
لما مر ان النقض لم يرد الا بعلم الصورة الخاصة وهو ليس بكلي وفيه ان الجواب مبني على سبيل التنزل فكانه قال علم الصورة العلمية ليس بكلي ولو سلم
فالمراد بالفرد الفرد النوعي ولا فرد له كذلك وانما له افراد شخصية **قوله** وان المراد بالبعدية المذكورة آه جواب ثان عن اصل الايراد وتقريره ان المراد
بالبعدية المذكورة في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه انما هي البعدية الذاتية اي التي تكون مقتضى طبيعة نفس ذلك البعد وهذا انما يتحقق في الصورة
العلمية التي هي علم حصولي فانها بنفس طبيعتها تقتضي التاخر عن العالم بخلاف علم الصورة العلمية فانه انما توجد فيه البعدية بالنظر الى اتحاده مع الصورة
التي هي علم حصولي لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان كل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدية عليه ولا يذهب
عليك ما في هذا الجواب من لغوية قول السيد المحقق كل فرد وقوله والعلم الحضوري آه فان الحضوري على هذا التقدير يخرج من الغلط بعد لفقدان البعدية
المذكورة فيه فلا حاجة الى اخراجه بقوله كل فرد ولا الى قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كعلم الصورة العلمية آه واما ما اورده الفاضل المحشي
على هذا الجواب فمدفوع كما ستقف عليه **قوله** اما الاول فلا ابتنائه آه هذا ممنوع كما عرفته **قوله** فكما لا مداخلة الخ فهم بعض الناظرين تبعا لجماعة
من المحشين ان الفاضل المحشي يدعي انه لا مداخلة لوصف الحصولي في اقتضاء الصورة البعدية وحاصله ان طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري
واحدة فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية المعلوم عن العلم في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة له في البعدية في علمها الحضوري
لاتحادهما فاورد على المحشي بما تلخيصه انه ان كان وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة انه لو اقتضى هذا الوصف
البعدية في الصورة لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في علم الصورة بناء على ان الحاضر والحاصل شيء واحد بالذات وبالاعتبار مع
ان وصف الحضورية لا مدخل له في هذا الاقتضاء والا لكان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه ففيه ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما
كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتباران كونها مبدأ لانكشاف نفسها وكونها مبدأ لانكشاف غيرها وكانت الصورة بالاعتبار الاول
حضوريا وبالاعتبار الثاني حصوليا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة مداخلة وصف الحضورية في اقتضائها
وان كان غرضه ان الصورة العلمية من جهة كونه علما حصوليا غير متاخرة ولا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية اصلا كما ينطق به ظاهر
كلامه فلا تخفى سخافته اما اولا فلانه صرح المحشي في فواتح الحواشي ان وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه ممتنع وهو صريح في مدخلية وصف الحصول واما
ثانيا فلان العلم لا ريب في انه عرض والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد
العلم الحصولي الا بعد وجود الموصوف فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف
المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها حصوليا هذا تلخيص ما اورده بعبارات طويلة بعد حذف الزوائد واقول مع قطع النظر عما في
هذا الكلام من وجوه الخلل ان هذا كله مبني على زعم ان الفاضل المحشي يدعي عدم مداخلة وصف الحصولي في اقتضاء البعدية ويعترف به وهذا
الزعم وقع بسبب الغفلة عن سياق الكلام فلا تلتفت اليه والصواب ان يقال انه لا يدعي عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
حتى يرد عليه ما اورد بل هو يعترض على المجيب حسب زعمه فحاصل كلامه على سبيل البسط ايرادا على المجيب القائل بان بعدية الصورة ذاتية وبعدية
علمها ليست كذلك هو انه لا يخلو اما ان تكون لوصف الحصولية مداخلة في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف عند المجيب او لا تكون فان كان الاول يلزم ان لا تكون بعدية الصورة
ايضا ذاتية بل بواسطة كونها حصوليا وهو خلاف ما زعمه المجيب وان كان الثاني كما يفهم من تقرير الجواب فنقول كما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة
عن العالم عندك كذلك لا مداخلة له في علم الصورة العلمية الذي هو عينها لاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري فتكون البعدية في الصورة وعلمها كليهما بلا واسطة

قوله ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بسديد اما الاول فلا ابتنائه على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية [illegible] ٢٦

فلاتحاد طبيعة العلم والمعلوم [illegible] [illegible] الحصولية في اقتضاء البعدية [illegible] العلمية كذلك لا مداخلة [illegible]

فلا يصح ما ادعاه المجيب من ان الصورة علمها بواسطة كونها حصولية والبعدية فى الصورة بالذات وعلى هذا التقرير لا يرد على الفاضل المحشى شىء مما ذكره هذا

الناظر لان المحشى لا يقول بعدم المداخلة بل اورد على المجيب تشقيقا لكن لما كان الظاهر من كلام المجيب هو الشق الثانى ذكره دون الاول فاحفظه وانظمه

فى سلك الدرر المنثورة فى هذه التعليقات وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل والهبات **قوله** فليتامل قد ذكرنا ما فى دفع الجواب

الاول واما ما فى دفع الثانى فهو ما قيل ان للمجيب ان يقول نختار الشق الثانى من انه لا مداخلة لوصف الحصولية فى اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف

بل ذاتها من حيث هى هى تقتضى البعدية لكن قول المورد فكذلك لا يكون له دخل فى اقتضاء بعدية علم الصورة ممنوع والفرق بين وبما ينبغى

ان يعلم انه قد اجيب عن اصل النقض بوجوه اخر ايضا احسنها ما قيل ان المراد بالعلم فى حد العلم المتجدد القسم الاولى للعلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية

ليس بقسم اولى واضعفها ما قيل انه قد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضورى والحضورى خارج عن المقسم اتفاقا فبهذه الشهرة يعلم المتعلم

خروج علم الصورة عن المقسم وقال بعض الناظرين الصواب فى تقرير كلام الشارح ان يقال[1] معنى قوله يتحقق كل فرد منه آه ان المقسم نحو العلم الذى يكون طريق الانكشاف فيه

ملزوما للبعدية بالزمان وهو ليس الا العلم الحصولى الحادث ونحو العلم الذى يكون بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتاخر كل فرد منه عن موصوفه بعدية بالزمان

انتهى اقول هذا التقرير ليس بصواب فانه مع كونه مبنيا على البعدية الزمانية التى هى ليست محملا صحيحا كما حققناه من قبل او حب لغوية قوله كل فرد فافهم فانه دقيق او عرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال

قوله فليس التخصيص آه توضيحه على ما هو ظاهر كلام المحشى ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما يكون مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا من حيث المعنى

واللازم على تقدير ارادة الحصولى الحادث من المتجدد انما هو الثانى لا الاول لان اللفظ آه واحد وهو المتجدد وهذا مما لا يهرب عنه السيد المحقق بخلاف

ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانه يلزم هناك التخصيص مرتين بحسب اللفظ وهو شنيع عنده فلذلك هرب منه فى المنهية والقول بان التخصيص مرة

بعد اخرى مهروب عنه مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او المعنى واللازم ههنا التخصيصان مرة واحدة كما صدر عن بعض الناظرين مبتدا[12] مما لا يوافقه

العقل والنقل خبر[12] كما ستطلع على تحقيقه فى تعليقة مستقلة ان شاء الله تعالى **قوله** اى صادقة معها صدقا كليا دفع لما يقال لو كان مورد القسمة

الحصولى الحادث بارادة البعدية الزمانية لم يصح قول السيد المحقق فى المنهية واوصافها مساوية لها بان المراد بالمساواة صدق الصفة

على الموصوف صدقا كليا بمعنى انه كلما تحقق الموصوف تحققت الصفة سواء وجد العكس ولا وهذا النحو من المساواة موجودة على هذا

التقدير ايضا ولا يخفى على الفطن ان كلام الفاضل المحشى والسيد المحقق فى هذا المقام مما لا ينبغى ان يصغى اليه كما نبهناك عليه سابقا

قوله فهو اعرف والاخص بخلافه اعلم انه استدل بهذه المقدمة من قال بان الوجود لا يرسم فان الوجود اعم المفهومات[2] وكل اعم فهو

اقل شرطا ومعاندا لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له دون العكس فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص

وكل ما يكون كذلك يكون ارتسامه فى النفس اسرع واكثر لان الفيض من المبدأ الفياض عام والنفس قابلة فاذا وجد الفاعل والقابل

ولم يتوقف الفيض الا على اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه فما كانت شرائطه وموانعه اقل يكون فيضه من المبدأ وقبول النفس له اسرع بتة

فثبت ان الوجود اعرف المفهومات واسرعها حصولا الى النفس فكيف يرسم بمفهوم آخر لان من شرائط التعريف كون المعرف اجلى وهو

يكون مفقودا آه واعترض عليه فى المواقف وشرحه بما تحريره ان قولكم الفيض عام مبنى على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع

الشرائط ورفع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها عندنا مستندة الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد العلم الخاص دون العلم بالعام وذلك

بان لا يكون لعلم الاخص ولا العلم الاعم شرائط او تكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم

الاكثرية وقوع علم الاعم واسرعيته حتى تثبت به عرفية علم الاعم اما على الاول فلان منشأ استبعاد العقل اكثرية علم الاخص من علم الاعم انما

[1] هذا التقرير ماخوذ من حواشى المولوى محمد اشرف رح ۱۲ منه مد ظله

[2] قد عبر بهذا الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء وشنع على من ظن شيئا اعرف منه اشد تشنيع ۱۲ منه مد ظله

هو الشرائط واذا انتفت فيجوز ان يوجد علم الاخص اكثر من علم الاعم واما على الثاني فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط ويدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك لكون المبدأ

الفياض مختارا والشرائط عادية لا يتوقف عليها المشروط وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير وبه يندفع ما يتراأى وروده من ان المشروط

قلما يتخلف عن شرطه الغير الحقيقية المفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف

من الخاص وذلك لان علم العام والخاص مع شرائطهما اكثر عن علمهما بدونها وعن عدم علمهما معها لكن يجوز ان لا تكون لهما شرائط او تكون لهما شرائط ويكون علم الخاص

معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك فليتامل انتهى كلامه ووجه التامل ان المدعى على تقدير كون الشرائط عادية الاعرفية بحسب الظاهر

الغالب في الوقوع فتجويز كون العلم المخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر وليس الغرض من كون الاعم اعرف اعرفيته

على جميع التقادير انما المقصود اعرفيته بحسب الظاهر الغالب فان شروط العام ومعانداته تكون اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعانداته

فتكون لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي ههنا ونسبه الى السيد المحقق ومن ههنا ظهر ان قول

بعض الناظرين معترضا على المحشي انهم وان قالوا ان الاعم اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقف فتوجيه كلامه بانه يزعم كون

الاعم اعرف من الاخص احسان عليه من دون امتنان منه انتهى مما لا ينبغي ان يصغى اليه **قوله** والصفات الموضحة لا بد من ان لا تكون

اخص من موصوفها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفها او اعم ولو كانت اخص من الموصوف يلزم عدم كونها موضحة اذ

ح تكون الصفات اخفى والموصوف اجلى وفيه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية ما يلزم كون الصفة اخفى

من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف

وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من الموصوف صرح به بعض ثقات العربية انتهى واجاب عنه بعض العلماء

بان التوضيح بهذا المعنى وان صرح به البعض لكن لم يصرح به اكثر اهل العربية الا ترى انهم صرحوا في بحث عطف البيان بانه لا يلزم

من كون التابع موضحا ان يكون اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما ولم يصرحوا به في

مبحث النعت فاختيار قول البعض وترك اقوال الاكثرين مما لا تخفى كلفته انتهى وانت تعلم ان اول هذا الكلام يناقض آخره فانه

لما لم يصرح اكثر اهل العربية في باب النعت وصرح به البعض وجب الاخذ به نعم لو ذكر الاكثر خلاف ما ذكره بعض الثقات لكان للايراد وجه

كما لا يخفى **قوله** فتدبر اشارة الى ما يلزم في المقام من التعسفات الشنيعة كما مر ذكرها **قوله** حيث لم يقل آه ذكر الشيخ عبد القاهر في

دلائل الاعجاز ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد بوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد وكذا الاثبات وجملة الكلام انه ما من كلام

فيه امر زائد على مجرد اثبات المعنى للشيء او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه انتهى كلامه

وتوضيحه ان الكلام ايجابيا كان او سلبيا اذا اشتمل على امر زائد على اصل الاثبات والنفي فهو الغرض الخاص من الكلام وهو المورد للاثبات

والنفي فاذا قلت جاءني زيد راكبا فالمقصود بالاخبار والاعلام هو مجيئه راكبا لا نفس مجيئه والا للغا قيد الركوب واذا قلت ما جاءني

زيد راكبا فالمقصود بالنفي هو نفي مجيئه راكبا لا نفي مطلقه فيصدق بمجيئه غير راكب ايضا فانه لو كان المقصود نفي المجيء مطلقا لم تبق

لزيادة قيد الركوب فائدة معتدة بها وقس عليه لكن هذا كله بحسب الاكثر والا فقد يتعلق النفي في الكلام المقيد بالقيد والمقيد جميعا كما في

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وكذا في الاثبات اذا تمهد لك هذا فنقول حاصل الكلام ههنا انه قال المصنف

الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر فاورد النفي على كفاية الحضور لا على نفس الحضور فيكون المقصود نفي كفاية الحضور في الحضور وهو على

ای الصفات الموضحة لا بد لها من ان لا تکون ادون من موصوفها فی التعریف فتدبر

قوله فیہ اشارة الی ان ما لخ حیث لم یقل لا یکون فیه الحضور مع کونه اخصر ففیه اشارة الی وجه ایثار هذه العبارة علی تلک ۲۸

۵۱ ای مولانا عبد العلی نور الله مرقده ۱۲ منه مد ظله

۵۲ ای المولوی تراب علی ۱۲ منه مد ظله

نحوين اما ان لا يكون الحضور مطلقا واما ان يكون الحضور ولكن لا يكفي فيكون اشارة الى ان المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا
ولا يكفي وبه يظهر وجه اختيار قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور على قوله الذي لا يكون فيه الحضور وهو ان الاول يشمل فائدة لا يشملها
الثاني فكان احرى بالاختيار لا يقال قد يكون النفي في الكلام المقيد لنفي القيد والمقيد جميعا كما مر فيحتمل ان يكون كلام المصنف
ههنا من هذا القبيل فلا يفيد ما ذكر لانا نقول ورود النفي على المقيد والقيد جميعا في بعض المواضع انما هو بحسب ما يوجد من القرينة الصارفة
عن وروده على القيد فقط والا فالاصل هو الاصل كما يشير اليه كلام الشيخ عبد القاهر وههنا وجه آخر ايضا للاشارة المذكورة وهو ان
قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة وصدقها اما بسلب الموضوع راسا او بسلب المحمول عنه فعدم الكفاية في الحصولي
اما بانتفاء الحضور واما بسلب الكفاية عنه لا يقال اذا كان الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور فالحضوري ما يكفي فيه مجرد الحضور فقط وهذه
موجبة تستدعي وجود الموضوع وقد تقرر في مقره ان العلم الاجمالي له تعالى قبل وجود الممكنات حضوري وستطلع على تحقيقه مع انه لا حضور
فيه للمعلوم فضلا عن الكفاية لانا نقول المقتضي للحضور هو الحضوري بمعنى الحاضر عند الذات المدركة والذي بمعنى مبدأ الانكشاف كعلم الباري
الاجمالي فهو لا يقتضيه كذا قيل وفيه ما فيه فان عبارة المصنف قاضية بان علم الباري تعالى الاجمالي مما يكفيه مجرد الحضور حيث
مثل المنفي بعلم الباري تعالى ولم يقيده بنفسه والتحقيق ان يقال ان حضور الممكنات موجود في العلم الاجمالي ايضا فانه ليس منشؤه الا
الطوار وجوده الحقيقي لجميع الممكنات وكون ذاته مرآة لجميع ما سواه فالممكنات كلها حاضرة عنده بحضور ذاته فافهم فانه دقيق وستسمع مني
ما ينفعك لهذا المقام عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة لبسط المرام انه لا يخلو اما ان يراد بالحضور
الواقع في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك او الحضور عند الحاسة او الحضور عندهما معا او الحضور المطلق على طريقة
موضوع الطبعية او مطلق الحضور على طريقة المسماة القدمائية ولا يصح واحد منها الا الاخير اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور عند المدرك وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك كاف للانكشاف قطعا ولهذا قالوا ان النفس لا تحتاج في علمها بذاتها
وصفاتها الانضمامية الحاضرة عندها الى تحصيل صورة لان حضورها عند المدرك كاف في الادراك واما الثاني فلانه وان صح ح معنى
هذا القول لانه يكون معناه ح الذي يكون فيه الحضور عند الحاسة ولا يكفي على طريقة ورود النفي على القيد فقط كما هو الاكثر وقوعا في
كلامهم وهذا المعنى صحيح لكن ح لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مجرد الحضور بقوله كعلم الباري تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف
لانهما مبرآن عن الحاسة فضلا عن كفاية حضور المدرك عندها للادراك واما الثالث فلانه تجويز صرف لا وجود له في البقعة الوجود
فان النفس وصفاتها الانضمامية حاضرة عند المدرك وليست حاضرة عند الحواس والمبصرات حاضرة عند الحواس وليست حاضرة
عند المدرك فلا شيء يوجد عند المدرك والحاسة جميعا ومع قطع النظر عن ذلك لا مخلص عن عدم مطابقة المثال للمنفي ولزوم خلاف
الواقع كما لا يخفى واما الرابع فلان الشيء المطلق انما يتحقق بتحقق جميع الافراد ولا ينتفي الا بانتفاء جميعها كما هو التحقيق فيلزم المحذور ان
معا لانه يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور انه لا يكفي فيه الحضور المطلق لا الحضور عند المدرك ولا الحضور عند الحاسة وهذا خلاف
الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي في الحصولي وكذا لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق عند الحاسة والحضور عند المدرك
كليهما بعلم الباري تعالى وعلم العقول لانه لا حضور هناك عند الحاسة بل لا حاسة هناك نعم لو بني الكلام على ما هو المشهور وهو الذي ذكره السيد
المحقق في حواشي حاشية التهذيب من ان الشيء المطلق يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد لصح تمثيل المنفي اعني الذي

اذ لو كان المراد بالحضور عند الحاسة

٢٩

غلام يحيى

يكفي فيه مجرد الحضور المطلق لعلم الباري تعالى والعقول باعتبار فرد وهو الحضور عند المدرك فلما كفى الحضور عند المدرك هناك صحت نسبة الكفاية
الى الحضور المطلق لكن لا مخلص عن لزوم الكذب في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لا يقال نحن نريد بالحضور عند المدرك على هذا التقدير الوجود
الظلي فيكون المعنى الذي لا يكفي فيه الحضور عند الحاسة ولا الحضور الظلي عند المدرك وهو صحيح لان الوجود الظلي لا يكفي في العلم الحصولي ايضا
ما لم يتجرد عن العوارض الذهنية ويصير وجودا اصليا لانا نقول فح لا يصح تمثيل المنفي لان المنفي ح هو كفاية الحضور عند الحاسة والحضور
الظلي عند المدرك ولا يكفي شيء منهما في علم الباري تعالى اذ لا اثر هناك له فلا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق به وان كان
باعتبار فرد واحد واما الخامس فوجه صحته ان مطلق الشيء يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء فرد ما وبالجملة يصح اسناد احكام الافراد
الخاصة نفيا واثباتا اليه فيكون المعنى ح ما لا يكفي فيه مطلق الحضور وهذا صحيح باعتبار فرد واحد وهو الحضور عند الحاسة فانه لا يكفي وكذا يصح
تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مطلق الحضور بعلم الباري وعلم العقول باعتبار فرد آخر وهو الحضور عند المدرك وان لم يكف هناك الحضور عند الحاسة
اذا انتقش هذا كله على صحيفة خاطرك فاعلم ان قول السيد المحقق في المنهية لا يخفى آه ايراد على تمثيله ما يكون فيه الحضور ولكن لا يكفي بالمبصر في الخارج
بما تقريره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك لانه الفرد الكامل فمعنى كلام المصنف الذي يوجد فيه الحضور عند المدرك ولكن لا يكفي بناء على
المعنى الذي اختاره والمبصر ليس مثالا له فانه لا حضور فيه عند المدرك بل له حضور عند الحاسة وهو ليس مرادا من كلام المصنف ثم اجاب عنه
بقوله فالمراد آه يعني بانه وان كان المتبادر من الحضور عند الاطلاق الحضور عند المدرك ولكن المراد به ههنا مطلق الحضور على طريق موضوع المهملة
والقرينة الصارفة عدم صحة المعنى عند ارادة الحضور عند الحاسة فقط او الحضور عند المدرك فقط كما مر واليه اشار الفاضل المحشي بقوله
اذ لو كان الخ ومن ههنا يظهر ان الفاء الداخلة على المراد للتعقيب واخطأ الفاضل[1] الفيض آبادي حيث زعم الفاء للتفريع فان ارادة المطلق
انما تتفرع على عدم جواز ارادة احدهما بخصوصه وكليهما الا على ما ذكر قبل المراد كما لا يخفى ومن العجائب قول بعض[2] السادات الغرض من قوله
فالمراد آه دفع ايراد على صاحب الاشراق وهو ان الذي يوجب انكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وليس في الابصار حضور عند المدرك
وتقرير الدفع ان كون الحضور عند غير المدرك غير كاف في الانكشاف مما لا يخفى على من له حظ من الفهم فكيف يشتبه على مثل صاحب الاشراق
والموجب لانكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وهو قد يكون بلا واسطة وقد يكون بواسطة آلاتها انتهى كلامه فان هذا التقرير
لا انطباق له على المنهية التي ذكرناها اصلا ولعله من زلات قلمه وبعد اللتيا والتي اقول يرد في هذا المقام انه ان كان المراد بالحاسة
القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك فلا نسلم ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما ترتسم صورها في الآلات
مع ان العلم بها حصولي وان اراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا للمدرك بالذات فالحق ان
يفسر الحضور في كلام المصنف بالوجود الخارجي كما ينطق به كلام السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال علم النفس بذاتها وصفاتها
حضوري موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وعلى هذا
فيندفع الاشكال بلا كلفة لانه يكون المعنى ان العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الوجود الخارجي للمعلوم سواء وجد عند الحاسة او لم يوجد واما العلم الحضوري فيكفي
فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج واما الصورة العلمية فانها وان وجدت في الذهن لكن العلم المتعلق بها انما هو بحسب وجودها في الذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية
وهذا الموجود يجد وجود الوجود الخارجي ولذا عده بعضهم موجودا خارجيا كذا ذكره زبدة[3] المحققين في حواشيه وفيه كلام مولانا ما لوجود الخارجي يستلزم ان لا يصدق
تعريف الحضوري بالذي يكفي فيه مجرد الحضور اي الوجود الخارجي على علم الصورة العلمية لفقدان الوجود الخارجي هناك والقول بوجود الخارجي

[1] اي الحافظ علي اصغر الفيضآبادي ۱۲ منه مدظله

[2] اي السيد ابو تراب الحيدرآبادي ۱۲ منه مدظله

[3] اي مولانا ولي الله اللكنوي ۱۲ منه مدظله

۳۰

بالمعنى الاعم مستند القول السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية لا يخلو عن شيء فان هذا المعنى للوجود الخارجي مما اشتهر في كتب

المتاخرين وليس له في كتب القدماء اثر ولا خبر واما كلام السيد المحقق الذي ذكره فسخيف جدا لان قوله لترتب الآثار الخارجية يشعر بانه بصدد

اثبات وجود الصورة العلمية في الخارج بالمعنى الاعم وقوله وهو يستدعي آه يشعر بانه بصدد اثبات الوجود الخارجي بالمعنى المشهور والمفهوم

من بعض كلماته في حواشي شرح المواقف ميله الى اختيار وجود الصورة في الخارج حقيقة لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجود الطرفين

في الخارج والنفس موجود في الخارج عن المشاعر فكذا الصورة وهو ايضا سخيف فتفطن **قوله** فمع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق

فيه ان المتبادر انما هو الفرد الكامل وهو الحضور عند المدرك ولهذا احتاج السيد في المنهية لبيان المراد لا المطلق كذا قال بعض الناظرين واقول

قد صرحوا في مواضع بان التبادر علامة الحقيقة وان المعنى الحقيقي هو المتبادر من الكلام عند عدم القرينة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور لغة

موضوع لمطلقه اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة لا للحضور عند المدرك خاصة نعم يتبادر هذا الحضور في عرف ارباب الفن بناء

على اطلاق المطلق على الفرد الكامل فبناء كلام السيد المحقق على التبادر العرفي وبناء كلام الفاضل المحشي على التبادر اللغوي فلا سهو ولا منافاة **قوله**

يستوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي قطعا فلا معنى لنفيه ويرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء[1] من انه انما يتم اذا اريد بالحضور

حضور المعلوم بالذات او الاعم منه ومن المعلوم بالعرض لانه من الظاهر ان حضور المعلوم بالذات عند المدرك يكفي فلا يصح النفي اما لو اريد المعلوم بالعرض

فلا لانه صرح يكون المعنى الذي لا يكفي فيه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرك مطلقا اي بواسطة الحواس او لا بواسطتها وهذا المعنى موجود في العلم

الحصولي لان المعلوم بالعرض ان كان من المحسوسات فحضوره عند الحاسة لا يكفي للادراك ما لم تحصل صورته في المدرك وان كان من غيرها فحضورها

عندنا لا بواسطة الحواس ايضا ما لم تحصل صورتها فيها ولا يخفى عليك ان احتمال بان يراد حضور المعلوم بالعرض وان كان ممكنا في الواقع لكن

كلام السيد المحقق في المنهية ينكره والمحشي بصدد شرح كلامه فلا ايراد عليه وتوجيه كلام السيد المحقق لينطبق على هذا الاحتمال بان يراد من قوله حضور

المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة اي بالذات وبواسطتها عند المدرك ومعنى قوله لا بالنسبة الى المدرك اي لا بالذات وبلا واسطة وقوله فالمراد

المراد به ان المراد مطلق الحضور عند المدرك سواء كان بالنسبة الى الحاسة وعنده بواسطتها او الى المدرك بلا واسطة تابى عنه عبارته كل الاباء فلا تصغ اليه

قوله فلا بد من المصير الى المطلق الاولى اي مطلقه **قوله** لا يجب لتحققه آه قال في الحاشية هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار المطلق ايضا وارد كما ورد باعتبار

ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل

يكفي تحقق فرد منه فلا محذور انتهت ومحصوله ان المراد ههنا مطلق الحضور لا الحضور المطلق والفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق من وجوه

منها ان الاول يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد ما والثاني لا يتحقق ولا ينتفي الا بتحقق جميع الافراد وانتفائه وقول السيد المحقق في بعض

حواشيه انه يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد غلطه في ذلك اكثر المحشين وان وجهه افضل[2] المحشين في حواشي شرح السلم

للقاضي بما يابى عنه ظاهر عباراته ومنها ان الاول حامل لاحكام العموم والخصوص والثاني لا ومنها ان الاول في مرتبة بلا شرط شيء والثاني

مع الاطلاق ايضا بخلاف الثاني فانه يعتبر معه الاطلاق في اللحاظ ولعلك تفطنت من ههنا ان قول المحقق الدواني[3] في حواشي شرح التجريد

الجديد ان سلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع الافراد اذ لو بقي فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية في ضمنه انتهى لا يخلو عن اختلال

فلا تتخبط **قوله** حتى يتوجه آه حاصله انه لما عمم الحضور ههنا من الحضور عند المدرك والحضور عند الحاسة على سبيل مطلق الشيء لزم ان يعم

العلم بالواقعة في قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورة فينا ايضا من الغيبوبة

[1] المراد بالمولوي حسين علي سلمه الله

[2] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي سلمه الله

[3] اي مولانا جلال الدين الدواني سلمه الله

١٣١

عن المدرک والغیبوبة عن الحاسة فیتوجه علیه ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة فقط کالصورة العلمیة والنفس یصدق علیه
علم بالاشیاء الغائبة عنا مع انه لا یکون بحصول الصورة فان العلم بالصفات الانضمامیة والذات حضوری فی تقریر الجواب الذی ذکره السید المحقق
بقوله ولا یلزم آہ انا لا نسلم استلزام تعمیم الحضور ههنا تعمیم الغیبوبة ثم لان المقابلة بین الشیئین لا تقتضی ان یراد فیهما امر واحد من التعمیم والتخصیص
والاحسن فی الدفع ان یقال سلمنا الاستلزام لکنه لا یضرنا فان علم الصورة العلمیة والنفس لیس بمتجدد ولیس فی کلام المصنف الا ان العلم
المتجدد بالاشیاء الغائبة یکون بحصول الصورة فلا نقض **قوله** بل المراد به الغائب عن المدرک مطلقا آہ اعلم انهم اختلفوا فی تعیین المراد
من الغائب علی ثلثة اقوال الاول ما اختاره المحشی وهو ان المراد به الغائب عن المدرک مطلقا سواء کان غائبا عن الحاسة کالکلیات
او لا کالجزئیات المادیة لان مدار الحصولی علی غیبوبة المعلوم عن المدرک فقط ویؤیده قول المصنف الغائبة عنا ورده بعض الفضلاء بان
الحاضر عند الحاسة لیس غائبا عن المدرک بل حاضر عنده ولو بالواسطة والعلم به حصولی داخل فی قوله لا یکفی فیه مجرد الحضور فلا یفید قوله
واما العلم المتجدد آہ ح فائدة جدیدة الثانی ان المراد به الغائب عن المدرک والحاسة کلیهما وهو مردود اما اولا فلان مناط الحصولیة علی
غیبوبة عن المدرک فلا ضرورة لاخذ الغیبوبة عن کلیهما واما ثانیا فبما ذکره المحشی بقوله وارادة الغائب عن کلیهما معا تستلزم مفهوم المخالفة آہ
یعنی انه لما کان شرط الحصولیة هو الغیبوبة عن الحاسة والمدرک کلیهما کان علی المصنف ان یبین ان حکم الغائب عن احدهما ماذا
ولما لم یبین والمقام مقام البیان علم منه بطریق مفهوم المخالفة ان علم الغائب عن احدهما یکون حضوریا فیلزم ان یکون علم الغائب عن المدرک
الحاضر عند الحاسة حضوریا ولیس کذلک الثالث ما اختاره بعض الفضلاء من ان المراد بالغائبة الغائبة عن الحاسة وان توهم انه یاباه
قوله عنا اذ لو کان المراد الغائب عن الحاسة لقال عن حواسنا فازحه لا بما قیل ان المضاف محذوف والتقدیر عن حواسنا لانه تکلف مستغنی
عنه بل لانه قد سبق ان الحضور عند الحاسة حضور عند المدرک فیصح الغائبة عنا حقیقة لا مجازا ولا یرد النقض بعلم الصورة العلمیة لان المقصود
بالاشیاء الغائبة الصالحة للحضور عند الحاسة والنفس وصفاتها الانضمامیة لا تصلح لحضورها عندها فلا یصدق علیها انها غائبة عن الحاسة
فلا نقض **قوله** تستلزم مفهوم المخالفة محصوله انه اذا ارید الغائب عن الحاسة والمدرک کلیهما یفهم منه ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة
فقط کالصورة العلمیة وغیرها والغائبة عن المدرک فقط کالجزئیات المادیة لیس بحصولی مع ان العلم فی الصورة الثانیة حصولی قطعا
اقول یرد علیه مثل ما اورد علی القول الاول بان الحاضر عند الحاسة حاضر عند المدرک فلا یوجد شیء یکون غائبا عن المدرک فقط فلا نقض
قوله فان السکوت فی معرض البیان بیان قال بعض تلامذة المحشی اعلم ان مفهوم المخالفة مسلک الشافعیة وهو عبارة عما اذا خصص
وقید شیء بشیء وحکم علیه بحکم فهم انه لو انتفی القید لم یثبت الحکم ولما کان المتوهم ان یتوهم ان ذلک مسلک الشافعیة دون الحنفیة فعندهم
اذا انتفی القید یسکت عن حال الحکم والمصنف من الحنفیة اجاب عنه بقوله فان السکوت آہ انتهی وانا اقول لا حاجة الی الجواب بهذا
فان المتنازع فیه بیننا وبین الشافعیة انما هو ما یکون فی النصوص واما فی العبارات فیجوز عندنا ایضا علی ما صرح به کثیر من المحققین
قال فالابصار مثلا آہ اعلم ان فی الابصار ثلثة مذاهب الاول مذهب الطبعیین المشائین ومنهم المعلم الاول والثالث ومن یحذو حذوهما
وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئی فی الرطوبة الجلیدیة التی هی فی العین ثم تنطبع تلک الصورة فی مجمع النور الذی هو ملتقی العصبتین
النابتتین من الدماغ ومنه الی الحس المشترک فیدرک النفس ذلک المرئی بواسطة الحس المشترک ولهم لاثبات مطلبهم دلائل کثیرة منها وهو
اظهرها ان الانسان اذا نظر الی قرص الشمس او الی خضرة مثلا ثم غمض عینه فانه یجد فی عینه بعد التغمیض کانه ینظر الیهما وما ذلک الا لانطباع

بل المراد به الغائب عن المدرک مطلقا وارادة الغائب عن کلیهما معا تستلزم مفهوم المخالفة فان السکوت فی معرض البیان بیان کما تقرر فی موضعه قوله

۱ ای المولوی حسین علیخان رح ۱۲ سنه سلمه ربه

۲ ای المولوی حسین علیخان رح ۱۲ سنه سلمه ربه

۳ ای مولانا عبد القدوس الکلکوی رح ۱۲ سنه سلمه ربه

۴ لیس معناه ان صورة المرئی تنتقل منه الی الجلیدیة لان

صورة المرئي في الباصرة والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى سطح المرئي ثم اختلفوا في تشريح الخارج فقيل انه مخروط مصمت وقيل مجوف وقيل المخروط ما يتركب من الخطوط الشعاعية وقيل لا يخرج من العين الا خط واحد شعاعي فيتبسط على سطح المرئي والباعث لهم عليه هو ان الانسان يشاهد خطوطا شعاعية اتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج ونحوه وقد تركنا ذكر دلائل الفريقين مع ما لها وما عليها لئلا يخرج الكلام عن الاتساق فلتطلب من المبسوطات والثالث مذهب الاشراقيين وهو ان الهواء الذي بين المبصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري فاذا وجدت المقابلة بين الباصرة والمبصر تحصل بين النفس والباصرة اضافة اشراقية نورية تكفي للابصار فيكون حضور المرئي الصرف كافيا للانكشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والشيخ المقتول لما سلك مسلكهم في حكمة الاشراق اختار في هذا المبحث مذهب الاشراق ورد المذهبين الاولين بوجوه اما الاول فرده في حكمة الاشراق بانا اذا رأينا الجبل مثلا مع عظمه والرؤية بما هي الصورة المنطبعة في الجليدية فان لم يكن لما هذا المقدار الكبير لم يكن الجبل مرئيا لان علم المرئي بحسب الصورة وان كان لما هذا المقدار فكيف حصل في حدقة صغيرة لا يقال الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى لا نهاية كما بين في الاجسام والجبل ايضا بالصورة قابل للقسمة الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها لانا نقول الجبل والعين وان كانا قابلين للقسمة الى غير النهاية لكن مقدار الجبل اكبر من مقدار العين في الحال بكثير فكذا كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من اجزاء العين فكيف الانطباع ثم قال من انصف تفطن بصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة مهمة في ما نحن بسبيله اي سبيل الانوار ورد المذهب الثاني في حكمة الاشراق والتلويحات كليهما بان الشعاع الخارج ان كان عرضا فانتقاله محال وان كان جوهرا فهو جسم لا محالة ويدل على استحالته وجوه ثلثة احدها انا نعلم بالبداهة انه يمتنع ان يخرج من مقدار الحدقة جسم ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج اما ان يتصل بالعين او لا يتصل فان كان الثاني فلا يتادى صور المبصرات اليه وان كان متصلا كما هو مذهبهم فاذا رأينا الكواكب الثابتة التي هي مركوزة في الفلك الثامن لزم ان يكون ذلك الجسم قد دافع الهواء وداخله وخرق الافلاك السبعة وكله باطل وثالثها ان حركة هذا الجسم اما ان تكون طبعية او قسرية او ارادية والاقسام باسرها باطلة اما بطلان كونها طبعية فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فيلزم ان لا يرى الشيء الا من جهة واحدة وليس كذلك واما بطلان كونها ارادية فلانه لا يخلو اما ان تكون تلك الارادة لنا او لذلك الجسم فان كان لنا جاز لنا مع سلامة الاسباب ان نقبض ذلك الشعاع الينا ولا نبصر وليس كذلك وان كانت للجسم كان الابصار حاصلا له لا لنا ولما بطلت الارادية والطبعية بطلت القسرية ايضا وفي هذا المقام تفصيل ليس هذا موضعه ولولا غرابة المقام لذكرته وفي ما ذكرناه كفاية للمتبصر **قال** كما ذهب اليه صاحب الاشراق متعلق بالمنفي ويرد ههنا ان صاحب الاشراق وان صرح في حكمة الاشراق بان العلم الابصاري علم حضوري ورد القول بالانطباع لكنه يظهر من تلويحاته ان مختاره هو مذهب الانطباع الذي هو معتقد المشائين لانه ذكر فيها في كيفية الابصار هذا المذهب ولم يتعرض له بجرح ثم غلط مذهب خروج الشعاع بوجوه مرت فيعلم من سكوته ان مختاره هذا فكيف التوفيق بين كلاميه جوابه ان عادته في التلويحات انه يورد المسائل على سبيل الجدل والشهرة ويذكر مقدمات شائعة بين المشائين وان كانت غير مسلمة عنده بل باطلة عنده وعادته في حكمة الاشراق انه يحقق الحق في زعمه ويبطل الباطل فلا منافاة بين كلاميه الا ترى الى مبحث الهيولى والصورة فانه انكر الهيولى في حكمة الاشراق واثبتها بمقدمات مشهورة من غير تعرض عليها في التلويحات وذهب هناك الى ان الجسم البسيط هو عين الامتداد وذكر ههنا انه مركب من الهيولى والصورة واختار هناك ان المقدار جوهر وذكر ههنا انه عرض وانكر التخلخل والتكاثف هناك واقره ههنا فتوجه الشارحون لدفع التعارض الواقع بين هذه الكلمات لكنهم لم يات احد منهم بما يشفي العليل

قد ذكرها رئيس الصناعة في عيون الحكمة وغيره منه

ويروي الغليل والاصل هو الذي ذكرناه فاحفظه قوله اي العلم الحاصل عند الابصار آه نقل عنه في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهي ليست بعالمة كما قال المحشي فسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار قوله والا لزم آه تقريره ان في العلم الحضوري لا بد من حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك فلو قيل ان العلم الابصاري حضوري لزم ان تكون الآلات الجسدانية كالبصر مدركة لانه ليس حضور المعلوم المبصر الا عند البصر لا عند النفس واللازم باطل لما سياتي تحقيقه من ان الادراك ليس الا من شان الامور التي وجودها لذاتها كالنفس لا التي وجودها لغيرها كالآلات فالملزوم مثله واعترض عليه بحر العلوم نور الله مرقده بان مثل هذا يرد على المشائين القائلين بحصول الصورة في الحاسة لان الصورة انما حصلت لغير المدرك فلا يكفي هذا الحصول للانكشاف بل الصورة عندهم علم فالعلم قام بغير المدرك فيلزم ان تكون الحاسة مدركة فما هو جوابهم فهو جوابه ولا ينفع قول المشائين ان الصورة وان كانت حصلت في الحواس لكن النفس لها ارتباط خاص بها فبه تدرك ما حصل فيها لان مثل ذلك يجاب عن صاحب الاشراق قوله وفيه قال في الحاشية اي في الدليل الذي ذكره لاثبات بطلان الملازمة منع يعني لا نسلم ان المدرك هو الآلات الجسدانية لم لا يجوز آه انتهت قوله لكن بواسطة الآلات تحقيقه ان حضور المبصر وان كان بحسب الظاهر عند الباصرة لا عند المدرك لكنه في الحقيقة عند المدرك بواسطة الآلات فان الحواس كالمرايا المتقابلة فيكون حضوره عند البصر عين حضوره عند المدرك فلا يلزم كون الآلات مدركة او عدم حضور المعلوم بالعلم الحضوري عند المدرك ومن ههنا يسقط ما اورده بعض الناظرين بقوله هذا ليس بشئ اذ المبصر ليس حاضرا عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس المشار اليه بانا والمبصر ليس حاضرا عنده انما الحضور للمبصر عند الآلة وهي ليست بمدركة اتفاقا فالمبصر نفسه ليس علما كما هو شان الحضوري انتهى قوله لما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الاشراق فان الذي دل عليه كلامه هو انه اذا وجدت المقابلة بين المبصر والمبصر تحصل بين النفس والباصرة اضافة نورية تكفي لادراك النفس وهذا صريح في ان المبصر يكون حاضرا عند المدرك بواسطة الآلات وحضوره عندها يكفي لحضوره عنده لمناسبة نورية بينهما قوله ولعل هذا القدر آه قد عرفت تحقيق كفايته للانكشاف فلا تلتفت الى اقوال المشككين قوله فالنفي احق بالنفي اي نفي السيد المحقق بقوله لا حضوري كما ذهب اليه صاحب الاشراق احق بان ينفى لكون مذهبه حقا وقد يورد على صاحب الاشراق بان وجود المبصر في الخارج ليس بكاف والا لكان مدركا قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو اما حصول شئ او اضافة الى المبصر وايا ما كان فلا يكفي نفس المبصر للانكشاف كما هو شان العلوم الحضورية فلا يكون حضوريا وانت تعلم انه لا ورود له فانه يجوز ان يكون نفس المبصر كافيا بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس مناطا للانكشاف ولا داخلا فيه بل هو مقترن به على سبيل العروض كالتشخص في الاشخاص على المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حكمة الاشراق وصرح به شارحها فليس مذهبه كفايته بمجرد الوجود الخارجي حتى يرد عليه الايراد المذكور والتحقيق ان مذهب صاحب الاشراق اشراقي لا يناسب رده بقواعد المشائين بحبث قبوله الا انه يرد عليه لزوم انعدام العلم عند غيبوبة المعلوم عن الحاسة والجواب عنه بان صاحب الاشراق قائل بالعالم المثال فما دام المحسوس حاضرا يكون انكشافه حضوريا بالمقابلة وبعد غيبوبته يحضر مثال له في العالم البرزخ من غير انطباع في الذهن وهو متحد بالذات والتشخص او متحد بالذات ومباين بالتشخص كما ذكره احسن المحققين[٥] وان كان تحقيقا حسنا لكنه موقوف على ثبوت هذا الامر من كلام صاحب الاشراق فان الرواقيين وان كانوا قائلين بعالم المثال لكن لم يظهر من كلماتهم كون هذه الصورة بعينها حاضرة في عالم المثال بعد الغيبوبة عن البصر فافهم ولبعض الناظرين ههنا في تحرير الايراد وجوابه المذكورين كلام سنذكر ما فيه في تعليقة على حدة قوله اي في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد وهذا بناء على تحقيق المحشي ان المراد بالمتجدد هو الحصولي الحادث واما على تحقيقنا فقوله يمكن ان يقال ابداء احتمال آخر

له اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مد ظله

٥ اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

لا استدلال على تخصيصه بالمتجدد والذي هو بمعنى الحصولي مطلقا **قال** ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات آه اقول انما لم يقل ينبغي ان يكون كاسبا لان الكسب وضده عنده من صفات المعلوم لا العلم كما حققه في حواشي الحاشية الجلالية فالعلم وان كان حصوليا حادثا لا يكون كاسبا او مكتسبا نعم يكون له دخل في الكسب والكاسب والمكتسب حقيقة هو علوم الحصولي الحادث ونظيرها في تفسير الفاضل المحشي بقوله اي ينبغي ان يكون كاسبا آه من الخلل **قال** واختصاص بها قد يتوهم منه انه يقتضي وجود العلم الحصولي الحادث في النظريات لا في غيرها اذ خاصة الشيء ما يختص به ولا يوجد في غيره مع انه يوجد في البديهي ايضا ومبنى هذا التوهم جعل الحصولي الحادث مختصا والاكتسابات مختصا بها وليس كذلك بل الباء ههنا داخل على المختص وهو كثير في كلامهم كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح التلخيص **قوله** اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا آه احتراز عن العلم الحضوري والحصولي القديم فانهما ليس فيهما شائبة الكسب والمحقق الدواني وان ذهب الى انقسام الحصولي القديم الى التصور والتصديق لكنه لم يقل بانقسامه الى البديهي والنظري ولعلك تفطنت من ههنا ان العلم الحصولي الحادث ينقسم الى التصور والتصديق والى البديهي والنظري بالاتفاق والحضوري لا ينقسم اليهما بالاتفاق والحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق اختلافا لا الى البديهي والنظري اتفاقا **قوله** اولا وبالذات احتراز عن مطلق العلم وعن مطلق الحصولي فانهما وان كان لهما دخل في الاكتساب باعتبار بعض افراده لجريان احكام الافراد على مطلق الشيء لكن ليس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه كما يتصف بان له دخلا في الاكتساب كذلك يتصف بان لا دخل له في الاكتساب باعتبار بعض الافراد الاخر وهو الحضوري والحصولي القديم فلا ينبغي ان يجعل مطلقه ههنا مقسما كما اختاره المحقق الدواني في حواشي التهذيب **قوله** من شان الحصولي الحادث اشارة الى ان اللام الداخلة على قوله وما هو الا العلم الحصولي للعهد فالمراد به الحصولي الحادث لا مطلق الحصولي **قوله** اذ من المعلوم آه لان التقابل هو كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وهذا المعنى يوجد بين النظري والبديهي ومن ههنا اندفع ما اورده بعضهم من انه يجوز ان لا يكون بين النظرية والبداهة تقابل اصطلاحي بل مطلق المنافاة كما في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي **قوله** اما الاول فظاهر لعدم توقف كل منهما على الآخر في التعقل والوجود ولا بد منه في التضايف **قوله** فلعدم جواز ارتفاعهما الخ يعني ان المتقابلين بالايجاب والسلب كالفرس واللافرس لا يجوز ارتفاعهما معا عن شيء فما من شيء الا وهو يتصف باحدهما لاستحالة ارتفاع النقيضين فلو كانت النظرية والبداهة متقابلين بهذا التقابل لزم ان لا يوجد شيء خال عن احدهما مع انه ليس كذلك فان النظرية والبداهة مرتفعان عن العلم على مذهب من يقول انهما صفتان للمعلوم وبالعكس على العكس وايضا هما مرتفعان عما سوى العلم فلا يكون بينهما هذا التقابل **قوله** حيث قال آه قال بعض الناظرين انت تعلم ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا مخصوص بالايجاب والسلب المركبين اي المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتحقق في القضايا واما الايجاب والسلب المفردان فلا صدق في شيء منهما ولا كذب والكلام ههنا في الايجاب والسلب اللذين هما من اقسام التقابل مطلقا سواء كانا في القضايا او في المفردات فايراد قول شارح حكمة العين ههنا غير مناسب اذ كلامه ليس في الايجاب والسلب المركبين انتهى ملخصا اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح حكمة العين فان قوله المذكور ليس في الايجاب والسلب المركبين بل في المفردين وعبارته هكذا لقائل ان يقول وجود الملزوم وعدم اللازم خارج عن العدم والملكة والايجاب والسلب كليهما فيختل الحصر اما عن العدم والملكة فلعدم اشتراط وجود الموضوع كما ذكره فيه واما عن السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما معا بخلاف السلب والايجاب على ما قال المصنف ويكون احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما

على الصدق والكذب معا بداهة انتهى فهذا صريح فى ان شارح حكمة العين حمل قول صاحب حكمة العين ويكون احدهما كاذبا فقط على السلب

والايجاب مطلقا فانه على تقدير اختصاصه بالقضايا كيف يصح جعله هذا القول دليلا على عدم وجود الايجاب والسلب فى وجود الملزوم وعدم اللازم

وهما من المفردات فلا ايراد على المحشى ولا على شارح حكمة العين اصلا والحل ان الصدق والكذب قد يستعملان فى كلامهم فى المفردات ايضا

باعتبار المآل والقوة الا ترى الى قول صاحب حكمة العين بعد القول السابق وسائر المتقابلات يجوز ان يكذبا انتهى اى باقى المتقابلات

سوى الايجاب والسلب من العدم والملكة والتضاد والتضايف يجوز ان يرتفعا عن شئ فاستعمل لفظ الكذب فى سائر المتقابلات مع

انها لا تكون الا مفردات ويؤيد ذلك ايضا ما ذكره احسن العلماء[١٥] فى حواشيه المتعلقة بحواشى شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل

فى كلامهم لثلثة معان الحمل والتحقق ومطابقة الواقع والمختص بالقضية انما هو الاخير فاحفظه **قوله على تقدير كونهما صفة للمعلوم** هذا مختار

السيد المحقق تبعا للسيد الشريف على الجرجانى ومن تبعه واستدلوا عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل فى الذهن بواسطة النظر اولا

وبالذات هو نفس الشئ من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله فى الذهن وثانيا وبالعرض هو الشئ من حيث هو حاصل فى الذهن اى العلم ولا يخفى

عليك انه اشتباه ومغالطة فان المقصود بالعلم والكسب انما هو العلوم لا المعلومات والحاصل من النظر انما هو العلم لا الاشياء بانفسها

فليكن هو المتصف بالبداهة والنظرية **قوله على تقدير كونهما صفة للعلم** هذا هو الذى جنح اليه كثير من المحققين وهو الحقيق بالقبول اذ ذلك

لان المترتب على النظر لا يكون الا الموجود فى الذهن وان هو الا العلم فانهم صرحوا بانه ليس فى الذهن امران متميزان موجودان بوجودين يسمى احدهما

بالمعلوم والثانى بالعلم انما الموجود فيه شئ واحد مكتنف بالعوارض الذهنية وهو المسمى بالعلم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشئ

من حيث هو هو ويسميه المعلوم بالذات وبالجملة ليس فى الذهن فى الحقيقة الا العلم فكيف يترتب المعلوم على النظر بالذات هذا قول لا يعبأ به

انما المترتب هو العلم ولذلك تريهم يقسمون العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونهما الى البديهى والنظرى **قوله على تقدير وجوديتهما** بان يفسر

النظرى بما يحصل من النظر والبديهى بما يحصل باحدى الطرق الستة المتعارفة فى بحث الصناعات من الاوليات والحسيات والوجدانيات

والمتواترات والتجربيات والقضايا التى قياساتها معها **قوله وهى البداهة** فيكون معنى البداهة عدم حصوله بالنظر عما من شانه ان يحصل به النظر

حصوله به **قوله وفى الحضورى والقديم الخ** تحريره ان الحضورى مطلقا حادثا كان او قديما والحصولى القديم لا يتصفان بالنظرية

واذا لم يتصفا بها لم يتصفا بالبداهة اما عدم اتصافهما بالنظرية فلان الترتب على النظر يقتضى الحصول بعد النظر والحصول ينافى الحضور

والحدوث ينافى القدم واما عدم اتصافهما بالبداهة فلانه لو اتصفا بها لاتصفا بالنظرية كما مر واذ ليس فليس فظهر انهما

لا يتصفان بالنظرية والبداهة كليهما وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر ان معنى قوله لا يتصور لا يمكن وجوده اذ لا حجر فى التصورات فان قلت

قد ذهب السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف وغيرها فرارا عن اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص الى ان النظرى ما يتوقف

مطلق حصوله على النظر والبديهى ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا لا يمكن التضاد ولا العدم والملكة بينهما كما لا يمكن الايجاب

والسلب والتضايف اذ من شرط التضاد امكان التوارد من الجانبين ومن شرط العدم والملكة امكانه من جانب الوجودى من المستحيل

ان يكون الشئ الذى لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه وح فلا يصح الاستدلال المذكور لاثبات عدم

اتصاف الحصولى القديم والحضورى بالبداهة قلت المحشى شديد الفرار عن مخالفة الجمهور ومذهب السيد المحقق المذكور مما لا يعبأ به

على ان المذهب المذكور فى نفسه ايضا غير صحيح كما ذكرته فى التعليق العجيب **قوله الذى هو مجموع الانتقالين المتدرجين** هذا هو مذهب القدماء

---

[١٥] اى مولانا محمد حسن قراباغى تلميذ مولانا جلال الدين الشيرازى سنه منه

علی تقدیر کونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم فيتعين التضاد على تقدير وجوديتهما والعدم والملكة على تقدير عدميتهما

ويقابله الحدس كما صرح به المحقق الطوسي[ل] في شرح الاشارات وانا المتاخرون فقد اصطلحوا على ان النظر ترتيب امور معلومة ليتادى

الى المجهول فلم يرد عليه ما اسد قد بسطت في المبسوطات ولولا الغرابة للمقام لاتيت بها **قوله** لا يستلزم انتفاء اللازم انتفاء الملزوم

قال في المنهية الاتصاف بالنظرية لازم للاتصاف بالبداهة انتهت **قوله** ويتجه عليه آه توضيحه انا لا نسلم اشتراط التوارد من الجانبين

في التضاد دون جانب واحد في العدم والملكة على المحل الخاص لانهم قد صرحوا ان الصلوح المعتبر في العدم والملكة اعم من ان يكون بحسب النوع

كالعمى للاكمه فان الاكمه قابل للبصر بحسب نوعه وهو الانسان وان لم يكن قابلا بحسب شخصه او بحسب الجنس القريب كالعمى للعقرب فانه

قابل البصر بسبب الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل لها او بحسب الشخص فلم لا يجوز ان يكون

مطلق العلم جنسا للحضوري والحصولي وهو صالح للحصول بالنظر البتة ويشهد له اتصاف الحصولي الحادث به فلو لم يكن المطلق صالحا

للنظرية لم يتصف الحادث بها ايضا فح يصدق على الحصولي القديم والحضوري انهما صالحان للحصول بالنظر فيصدق عليهما تعريف

البديهي اي ما لا يحصل بالنظر وشانه ان يحصل به فلا يصح قولهم لا يمكن اتصافهما بها باعتبار جنسهما الذي هو العلم مطلقا هذا واجيب

عنه بجوابين الاول ما قرره بحر العلوم نور الله مرقده ان صلوح النوع او الجنس الملكة المعتبر في التقابل صلوح النوع او الجنس في ضمن

ذلك الشخص الموصوف بالعدم لا ان يمكن الاتصاف به في ضمن شيء آخر الا ترى انه لا يتصف الحجر بالسكون الارادي مع امكان اتصاف

الجسم الذي هو جنسه به في ضمن الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف بالسكون الارادي وان امكن اتصاف الجوهر الذي هو جنسها

في ضمن الجسم فالذي لا بد منه في تقابل العدم والملكة استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم للملكة بخصوصه سواء كان هذا الاستعداد له

بالذات او لنوعه او لجنسه في ضمنه وههنا القديم لا اتصاف له بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد نوعه ولا من جهة استعداد جنسه وكذا في

الحضوري لان ما لا يتوقف على النظر من العوارض الاولية للحادث فلا يتصف به العلم الا بعد الاتصاف بالحدوث الثاني انا لا نسلم ان العلم المطلق

جنس للاقسام بل هو عرض عام كيف لا وهو مقول على الحضوري وهو حقائق مختلفة وعلى الحصولي وهو حقيقة اخرى والمحمول على الحقائق

المختلفة لا يكون الا عرضا عاما وكلاهما مخدوش اما الاول فلانه مبني على ان المعتبر في هذا التقابل صلوح محل العدم للملكة سواء كان بنفسه

او بجنسه او بنوعه وليس كذلك بل المعتبر صلوح محله بشخصه او صلوح جنسه او نوعه الا ترى انهم مثلوا بالعمى للاكمه وقالوا انه قابل للبصر بحسب النوع

وهو الانسان وان لم يكن قابلا شخصا وبالعمى للعقرب وقالوا انه قابل للبصر بحسب جنسه وهو الحيوان لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وظاهر

ان الاكمه والعقرب لا استعداد فيهما للبصر وانما يتصف الانسان والحيوان به في ضمن اشخاص اخر لا في ضمن هذا الشخص فكذلك نقول الحضوري

والحصولي القديم وان لم يكن فيهما استعداد الحصول بالنظر بحسب الذات لكن لجنسه استعداد له فيكفي هذا القدر واما الفرق بان الحصول بالنظر

من العوارض الاولية للحادث فلا استعداد له في القديم والحضوري اصلا بخلاف الاكمه والعقرب فان فيهما استعداد له فلا ينفع لان كون الحصول

بالنظر من العوارض الاولية للحادث اول الكلام لا يسلمه الخصم ومن يقول باعتبار صلوح الشخص او النوع او الجنس لا يستنكف عن القول باتصاف

الحجر والمفارقات بالسكون وقد مثل شارح حكمة العين الصلوح بحسب الجنس البعيد بقوله كالبصر للجدار فان الجدار قابل للبصر لا بحسب شخصه ولا

بحسب نوعه ولا بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم انتهى ومن المعلوم ان لا يصلح الجسم في ضمن الجدار البصر اصلا فعلم قطعا انهم اعتبروا

صلوح النوع والجنس في ذلك الشخص خاصة وتصريحاتهم في ذلك اكثر من ان تحصى واما الثاني فلما ذكره المحشي بقوله لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع

وحاصله ان المعترض مانع فالايراد عليه بمنع كونه جنسا منع على منع فلا يسمع لا انه يخفى عن غفلة المحشي عن ان فظاعة الايراد الداخل على السند

اي نصير الدين الطوسي ١٢ منه مد ظله

مولانا عبد العلي نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله

فالقول بان ورود ما ذكره المحشي ظاهر على التقرير المذكور كما صدر عن بعض الناظرين ينبغي ان يصغى اليه ١٢ مولوي حافظ

هو منع على السند لا على المنع بل لان الكلام مبني على المذهب المشهور وهم قد صرحوا بان العلم جنس التقسيم فاحرى فيه بعضهم التبادر فلا يسمع

هذا الجواب من جانبهم واجاب بعضهم عن اصل الاشكال بان الكلام في العدم والملكة المشهورين في فيه شرط كون المحل قابلا للتصف بالحد

هنا المحل الاتصاف بالوجودي لا في العدم والملكة الحقيقيين الذي يشترط فيه التصاف المحل بطلقا وهذا قاطع الاشكال لعدم وجدانا ما يدل على

الفرق بين العدم والملكة الحقيقي وبين العدم والملكة المشهوري في هذا الحكم في كلامهم واذ ليس فليس فظهر انه لا يظهر للقول بعدم اتصاف

الحصولي القديم والحضوري بالبداهة والنظرية كليهما وجه وجيه فالتحقيق الذي يخطر بالبال هو القول باتصافهما بالبداهة وان لم يتصفا

بالنظرية فاحفظه فانه وان كان مخالفا للجمهور لكن لا تقليد في الباطل فتدبر **قوله** على ان عدمية النظرية آه يعني انه يمكن ان تفسير النظرية

بعدم امكان حصوله بدون النظر عما من شانه ان يحصل بدونه فتكون عدمية والبداهة بامكان حصوله بدون النظر فتكون وجودية

واللازم منه ح ليس الا اتصاف محل النظري بالبداهة لا اتصاف محل البديهي بالنظرية فيصح اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة ح

قوله وفيه ما فيه اشارة الى ما فيه من الوهن لان الكلام على مذهب الجمهور وهم لا يفسرون بهذين التفسيرين ولهذا لما فسر الصدر الشيرازي النظر

بالاضروري تعقبه المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع الجديدة بان النظري والضروري معنى معينا بحسب الاصطلاح وهو ما يتوقف

على النظر وما لا يتوقف عليه فليس الخيار لك ان تغيرهما الى ما شئت انتهى على ان نفي النفي اثبات فيؤل الامر الى ما ذكرنا سابقا **قوله** والا فقد

يطلق على انتقاش النفس آه فهم قوم ان العلم هو قبول النفس للصورة والباعث عليه ما رأوا انه لابد عند حصول الصورة من تاثر النفس بصورة

المعلوم فليكن هو سبب الانكشاف وهذا القول في غاية السخافة كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فتفطن **قوله** كما هو مذهب من يقول آه لعل

عدهم العلم من مقولة الانفعال مسامحة والا فهو ليس من مقولة الانفعال حقيقة لاعتبار التاثر التجددي في المقولة وعدمه ههنا **قوله**

مبنى الخلاف آه اشارة الى ان هذا النزاع ليس لفظيا بل هو نزاع راجع الى المعنى لانهم اتفقوا باجمعهم على ان مورد القسمة ههنا ليس الا ما هو العلم

حقيقة ثم اختلفوا في تعيين مصداقه بل هو الصورة او الحصول او غير ذلك وهذا كاختلافهم في المكان انه سطح او بعد بعد اتفاقهم على الامارات

الاربعة للمكان نسبة الجسم اليه بلفظة في وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في موضع واحد واختلافه بالجهات فليس

النزاع هناك ايضا لفظيا اشار اليه العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة **قوله** ومال بعض الافاضل الى الثاني المراد به السيد باقر داماد

حيث قال في بعض تصنيفاته ما حاصله ان مورد القسمة هو العلم الحصولي بمعنى حصول الصورة لان الحصول مبدأ والحاصلة مشتق

منه والمبدأ اولى واقدم وايضا الغرض المقصود من تحصيل العلوم حصولها ولا يخفى على من له ادنى لب انه كلام خال عن التحصيل لما فرغ

سمعه ان المعاني المصدرية انتزاعية لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن قبل الموصوف به فكيف يكون الحصول اقدم وجودا من الحاصلة

نعم للحصول تقدم ذاتي على الحاصلة باعتبار ان الاول مبدأ والثاني مشتق لكنه من الاحكام اللفظية لا يبتني عليه الدقائق وكون الغرض من

تحصيل العلوم حصولها ممنوع انما الغرض ما به الانكشاف وهو الصورة الحاصلة **قوله** والعلامة جمع بينهما عبارته في درة التاج هكذا

علم كه عبارتست از حضور شي در ذهن يا از حاضر در ذهن چه علم را بادراک بر مدرک هر دو اطلاق کنند بر دو گونه است يا مجرد باشد از تصديق

و تكذيب و آنرا تصور ساذج خوانند ويا مقارن يكي از ينها باشد آنرا تصور مع التصديق خوانند **قوله** كما جمع العلامة القوشجي بين حصول

الاشياء بانفسها وحصول الاشباح اشباحها هذا بهتان عظيم تبع فيه السيد المحقق حيث فهم تبعا للصدر الشيرازي ان كلام القوشجي يدل

على الجمع بين المذهبين واشتهر هذا الامر عند العوام الذين هم كالانعام حتى صار القوشجي ضرب المثل وفي الحقيقة هو بري من ذلك كما حققه

اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه ظله

اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه ظله

اي مولانا صدر الدين الشيرازي تلميذ المحقق الطوسي منه ظله

فی التعلیق العجیب وہذا المقام وان کان غریبا لکن لابد من نبذ من التفصیل فاستمع ان العلامة القوشجی حقق فی شرح التجرید ان الموجود
فی الذهن امران احدهما المفهوم الکلی المعلوم الحاصل فی الذهن والآخر کیفیة نفسانیة وهو جزئی وعلم بهذا المفهوم وجعله دافعا للاشکال
المشهور فی کون العلم من مقولة الکیف حیث قال وبهذا التحقیق یندفع اشکال قوی یرد علی القائلین بحصول الاشیاء بانفسها لا باشباحها
فی الذهن وهو ان مفهوم الحیوان مثلا اذا وجد فی الذهن فانا نعلم یقینا ان هناک امرین احدهما موجود فی الذهن وهو معلوم وکلی وجوهر اعنی
مفهوم الحیوان اذ المراد بالجوهر ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع وثانیهما موجود فی الخارج وهو علم وجزئی وعرض علی طریقة
القائلین بالشبح والمثال الموجود فی الذهن هو مفهوم الحیوان الذی شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده فی الذهن علی هذه الطریقة قیام شبحه ومثاله
فی الذهن وهو کلی وجوهر ومعلوم والموجود فی الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصی الموجود فی الخارج فهو جزئی وعرض من الکیفیات النفسانیة
وعلم فلا اشکال اما علی طریقة القائلین بوجود الاشیاء بانفسها فی الذهن فیشکل ان الموجود فی الخارج الذی هو علم وعرض من الکیفیات النفسانیة
ما هو اذ لیس هناک علی هذه الطریقة الا مفهوم الحیوان الذی هو موجود فی الذهن وقائم به ومعلوم وعلی تحقیقنا هذا القول ان مفهوم الحیوان مثلا اذا حصل فی الذهن
فحصل فی الذهن کیفیة نفسانیة هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئی لکونه قائما بنفس شخصیة ومتشخصا بتشخصات ذهنیة وهو الموجود فی الخارج واما
الموجود فی الذهن فهو مفهوم الحیوان الحاصل فی الذهن وهو کلی وجوهر ومعلوم انتهت عبارته فظن الصدر الشیرازی انه جمع بین المذهبین حیث قال فی حاشیته القدیمة تحسین
نقله ما بالحقیقة جمع بین حصول نفس الماهیة وشبحها معا فی الاذهان دون اثبات ذلک خرط القتاد بل الظاهر من کلام القدماء ان هیئة الاشیاء فی الاذهان لم الصدر عنهما انا هی تکون مطابقة
لما یصدر عنه الآثار اطلقوا علیها الشبح والمثال لا ان هناک مذهبین انتهی وتبعه من تقلد بقلادة التقلید والتحقیق انه غلط فاحش لان الشبح عند
القائلین به هو الموجود الذهنی المغایر بالحقیقة للمعلوم المشاکل له فی الصفات وعنده الموجود الذهنی هو المعلوم والعلم هو الکیفیة النفسانیة
ولیست بمشاکلة له فی الصفات والعوارض فکیف تکون شبحا له فالقول بانه جمع بین حصول الاشیاء بانفسها وحصول الاشیاء باشباحها
لا صلة له واورد المحقق الدوانی فی حواشیه القدیمة علی القوشجی بان هذا القائم فی الذهن الذی عبر عنه بالکیفیة النفسانیة ان کان مغایرا
للمعلوم کما یدل علیه ظاهر کلامه فهو بعینه القول بالشبح والمثال وان کان متحدا معه عاد الاشکال بان ما هو متحد مع الجوهر فی الماهیة لا یکون
کیفا بالحقیقة انتهی ورده الصدر المعاصر له فی حواشیه الجدیدة بانا لا نسلم ان القائم فی الذهن ان کان مغایرا للمعلوم بالماهیة فهو بعینه
قول بالشبح والمثال فان حصول ماهیة الشیء فی الذهن اعم من ان یبقی فیه علی ما کان او ینقلب فیه الی ماهیة اخری حتی کان شیء واحد اذا وجد
فی الخارج کان ماهیة معینة واذا وجد فی الذهن کان ماهیة اخری بخلاف الشبح فانه لیس ذلک الشیء بل مثاله حتی اذا فرض وجود ذلک الشیء
فی الذهن لم یکن عین الشبح ولو فرض وجود الشبح فی الخارج لم یکن عین الشیء فافترقا ویعلم من هذا ان الامر الحاصل فی الذهن المغایر بالماهیة
للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه فی الخارج ماهیة وفی الذهن ماهیة اخری فلا یحتاج الی اثبات وجود امر آخر مغایر للمعلوم کما توهمه انتهی
وحاصله انا نختار الشق الاول من الشقین اللذین اوردهما الدوانی یعنی ان هذا الامر القائم مغایر للمعلوم ونقول انه لیس قولا بالشبح والمثال
کما توهمه الدوانی فان الشبح والمثال یکون مغایرا للمعلوم بالماهیة بحیث لو وجدا فی ظرف واحد لم یکن احدهما عین الآخر وههنا لیس کذلک
فان نفس الشیء اذا کان فی الخارج یکون موجودا فیه جوهرا واذا وجد فی الذهن ینقلب الی ماهیة اخری تکون من الکیف فیندفع به الاشکال المشهور
انه یلزم کون شیء واحد جوهرا وکیفا وهذا مبنی علی ما اختاره فی حواشیه القدیمة وحققه فی حواشیه الجدیدة علی شرح المطالع بما لا مزید علیه من
ان ذوات الاشیاء تابعة لوجودها وان الماهیة تنقلب اذا وجدت فی الذهن فالانسان مثلا جوهر باعتبار وجوده فی الخارج وعرض اذا وجد

[1] ای مولانا صدر الدین الشیرازی معاصر الدوانی منه مد ظله
[2] ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مد ظله

في الذهن لا انقلابه اليه بانقلاب ظرف الوجود وهذا ليس هو القول بالشبح البتة وانت تعلم ان هذا الكلام منه مع قطع النظر عما يرد على اختياره
من القول بالانقلاب كما بسطه الدواني في حواشي شرح المطالع مخدوش اما اولا فبانه مخالف لما قاله في حواشيه القديمة كما نقلنا
انه جمع بين المذهبين فهناك ادعى كونه جمعا بين المذهبين وههنا انكر دلالته على الشبح وحمل هذا الاندفاع ظاهر واما ثانيا فلان هذا الكلام منه
اما ان يكون من جانب شارح التجريد او من نفسه على الثاني لا خطاب معه فان الدواني يعترض على الشارح لا عليه حتى يدفعه بما اختاره
وعلى الاول فهو جهل مركب لان شارح التجريد بل كل متأمل لا يتفوه بمذهب الانقلاب الذي هو مختار هذا الصدر وليس هذا مذهب الشارح
فيلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله واما ثالثا فبانه لا يعلم ما الامر المشترك الذي يقال بانه تارة يكون جوهرا وتارة يكون عرضا والفطرة
السليمة تابى عن هذا القول اشد الاباء وبالجملة لا يندفع ايراد الدواني على القوشجي بهذا الكلام اصلا بل هو مدفوع بما ذكرنا من التحقيق وتقريره
انا نختار الشق الاول وهو ان القائم بالذهن مغاير للمعلوم وقوله هذا بعينه قول بالشبح غير مسلم فان القائلين بالمثال يقولون بمشاكلته
للمعلوم والقوشجي لا يقول بها فاين هذا من ذاك فظهر انه لا يرد على القوشجي ما اورده هذا المحقق اصلا وتلخيص تحقيقه ان في الذهن يحصل
امران الاول الماهية بنفسها وهو كلي وجوهر مثلا والثاني الكيفية النفسانية المغايرة له الغير المشاكلة له وهي علم وكيف فيندفع به
الاشكال المذكور قطعا وليس هذا مبنيا على القول بالشبح ولا على انقلاب الماهية بانقلاب الوجود نعم لو طولب القوشجي بايراد الدليل على
اثبات هذا الامر المغاير للمعلوم الغير المشاكل له في الصفات الذي هو علم وعرض من مقولة الكيف او غيرها لم يكن عنده طريق سوى الاحالة
الى البداهة وهذا كما ان السيد المحقق بالغ في جميع تصانيفه في اثبات الحالة الادراكية سوى الصورة العلمية وافتخر به ومع ذلك فليس
عنده دليل شاف يسكت المناظر سوى الحوالة الى الوجدان فتدبر **قوله وفيه ما فيه** اشارة الى ان العلم ليس مشتركا لفظيا بين حصول الصورة
والصورة الحاصلة بل للعلم عنده ايضا معنى واحد وهو ما به الانكشاف وكل منهما مصداق له فهو مشترك معنوي **قوله المراد بالاول آه** دفع
لما اورد على السيد المحقق بان المذكور في الحاشية اولا هو الصورة الحاصلة وثانيا حصول الصورة فكيف يصح قوله في المنهية الاول
علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف بان الاول ذكرا وان كان هو الصورة لكن الاول رتبة هو الحصول فان الحصول
مشتق منه والحاصلة مشتق وظاهر ان المبدأ مقدم من المشتق فالمراد بالاول في المنهية والثاني الاول والثاني رتبة فيصح الكلام بلا تمحل
وتعقبه الفاضل اللبكني[1] بانه على هذا يكون معنى قول الجمهور على ان مورد القسمة هو الاول ان الجمهور على ان المقسم هو حصول الصورة ومعنى قوله
ومن الافاضل من ذهب الى الثاني انه ذهب الى ان المقسم هو الصورة الحاصلة ويكون قوله اقول آه
ردا لكون المقسم هو الصورة الحاصلة ولا يخفى على من له ادنى فهم انه لم يقل المحشي ان الاول اينما وقع في هذه الحاشية فالمراد به الاول
بالرتبة وان الثاني اينما وقع يكون المراد به الثاني رتبة بل غرضه ان الاول والثاني الواقعين في المنهية يراد بهما الاول والثاني بالرتبة
فلا يلزم منه ان يكون هو مراد بالاول والثاني الواقعين في الحاشية بعد ذلك حتى يلزم ما الزمه نعم يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا من ان كون
الحصول مبدأ والحاصلة مشتقا منه المستلزم لتقدمه عليه من الاحكام اللفظية وفي الحقيقة الحصول متاخر وجودا عن الحاصلة لانه
معنى انتزاعي والانتزاعيات متاخرة في الوجود عن موصوفاتها فارادة الاول والثاني رتبة لا تنفع وهذا هو تفصيل ما نقل عن المحشي تحت
قوله الآتي فافهم فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما تحققا ورتبة لان المعاني المصدرية والانتزاعيات لا تحقق
لها الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى والحق ان تقديم الاول على الثاني من اقلام الناسخين والسيد المحقق بريء عن ذلك وللمحشين ههنا

وفيها فيه **قوله في الحاشية** الاول علم الخ بمعنى المراد بالاول ... الاول تحققا ... والثاني ... ١٢

[1] اى المولوي عماد الدين اللبكني ١٢ منه مد ظله

كلمات اخر لا تضيع الوقت بذكرها وقد ذكرت بنذا منها في تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى **قوله** ظن قوم آه قد يقال الظن عبارة عن

اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل المحشي وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا المذهب

عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد يطلق على ما يقابل اليقين ايضا كما صرح به المصنف في الحاكمات وهو المراد ههنا **قوله** والضرورة تشهد آه

قد ينبه عليه بان الحصول معنى مصدري مرادف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة كما صرح به

رئيس الصناعة في الشفاء والانتقاش مصدر انتزاعي لا يمكن ان يكون منشأ للانكشاف فتعين ان يكون هو الصورة **قوله** ومن مقولة

الكيف هذا هو المشهور بين الجمهور واورد عليه بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر جواهر وصور الاعراض

اعراض فالقول بان العلم من مقولة الكيف جزما غير صحيح مدفوع بما ذكره رئيس الصناعة في الهيات الشفاء من ان الجوهر ماهية اذا وجدت

في الخارج يكون لا في موضوع سواء كان في موضوع عند وجوده في الذهن او لا فالعلم كيف باعتبار وجوده الذهني جوهر بمعنى انها

اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع فلا تنافي بين كونه عرضا وبين كونه جوهرا ومن ههنا ظهر ان الشيء كما يوجد في الخارج موجود في الذهن

ايضا في ضمن الصور لانه ينقلب الى امر آخر كما اختاره الصدر الشيرازي وان شئت تفصيل هذا المبحث فارجع الى حواشي المتعلقة

بالحاشية الجلالية المتعلقة بالتهذيب **قوله** بل يمكن ان يستدل عليه آه هذا الدليل ذكره المصنف في منهيات شرح المطالع

واورد عليه بان معنى المطابقة في العلم ليس هو المطابقة في الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنى مطابقة العلم للمعلوم انه الذي انكشف به على

النفس لا خفاء في ان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف بها الانفعال والاضافة ايضا لو كان العلم احدهما واجاب عنه الصدر

الشيرازي في حواشيه بانه ليس معنى المطابقة ما توهمه بل معناه موافقته للواقع كما يستفاد من كلام المحقق الطوسي في شرح

الاشارات حيث قال من اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت

مطابقة فلا بد من امر خارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وجوابه ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج

هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك

بمعنى الاضافة علما ولا جهلا ورده المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع ايضا بان ما ذكره غير حاسم لمادة الشبهة لان للمورد ان يعود

ويقول ما معنى موافقته للواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة بسببها ينكشف الواقع على النفس فذلك يتصور في الاضافة

ايضا وان كان معناه المناسبة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا نسلم انه متصف بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه

كونه بعينه هو الامر الموجود في الخارج كما يقتضيه سياق ما نقله من شرح الاشارات فبعد تسليم امتناع وجودها يلزم ان لا يكون العلم

بالاضافات علما ولا جهلا على ان المطابقة بهذا المعنى انما تصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها لا على القول بالشبح

والمثال وكون الكيف حقيقة انما يتمشى على هذا المذهب لا على الاول وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالوجه

ان تفسر المطابقة بالمحاكات وهي شاملة للمذهبين وجارية في الاضافة ايضا ثم تصدى لدفعه ذلك الصدر في حواشيه الجديدة

بانا اردنا بها كونها لو وجد بوجود الخارج لكان عين ما هو مطابق له وبالعكس والحاصل ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما

والا كان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كذلك لامتناع وجوده الخارجي انتهى اقول لا يخفى على المتوقد انه لا يندفع

فان للمورد ان يعود ويقول المطابقة بهذا المعنى لا نسلم انها ضرورية في العلم حتى يلزم كون الاضافة جهلا واي دليل على اعتبار هذا المعنى

فظهر ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يخلو عن شئ البتة وفيه تفصيل آخر ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل
فارجع اليه **قوله** وهذا كما ان آه قال في الحاشية اي اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى ما به الانكشاف وعلى حصول الصورة
بالمصدري كما ان مطلق العلم آه **قوله** فلا يتوهم ما يتوهم قال في الحاشية دفع لما توهمه المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم
الناسخ انتهى **قال** اقول على هذا التقدير مقصوده ابطال راي بعض الافاضل من ان المقسم للتصور والتصديق هو المعنى المصدري وجزء من
راي العلامة الشيرازي فانه ذهب الى انقسام كل من الحصول والحاصل اليهما وتقريره انه لما كان المقسم الحصول المصدري يلزم ان يكون
بين التصور والتصديق اتحاد نوعي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه اللزوم فما بينه بقوله لان حصول الصورة آه وتحريره ان الحصول
والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة فالحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني فيكون التصور والتصديق على هذا التقدير فردين
للوجود الذهني وقد تقرر في مبحث الامور العامة ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وان افراده افراد حصصية لا غير وان الكلي بالقياس
الى حصصه نوع فيكون الحصول الذهني نوعا لفرديه التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا فذلك ما اردناه واما بطلان اللازم
فلانهم قد صرحوا بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك وسياتي في شرح قول المصنف دراكيهما الخ وبه صرح ذلك
الفاضل ايضا حيث قال في بحث الجعل من الافق المبين اليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان
بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط انتهى ملخصا من هذا البيان ان التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا قسمين للعلم بالمعنى المصدري
بل هما قسمان للعلم بمعنى الصورة الحاصلة هذا وانت تعلم انه لا وجه لتخصيص السيد المحقق هذا القول بلزوم الاتحاد منه فانه يلزم على تقدير
كون المقسم هو الصورة ايضا على القائلين بحصول الاشياء بانفسها بان يقال لو تصور التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم مع المعلوم
مع انكم قلتم انهما مختلفان نوعا وبوجه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة دقيقة ولها اجوبة كلها واهية
كما فصلتها في التعليق العجيب والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول لما كانت
مشهورة تركها وذكر الشبهة من عند نفسه على القول الثاني وقال بعض الناظرين لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق
على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة اذ لو فسر العلم
بالصورة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن
الحصول فما لزم من القول بكون العلم عبارة عنه ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم فيه متحدين انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مساس
ان اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول ايضا لم يلزم منه فقط بل بانضمام مقدمات لكون افراد المصادر حصصية وكون الكلي نوعا
وغيرهما فلو فسر العلم به وارتكب عدم حصصية افراد الوجود المصدري او عدم كون المصادر انواعا لها لا يلزم ذلك وبالجملة كما ان الاتحاد
على تقدير تفسير العلم بالصورة لا يلزم بمجرده بل بانضمام مقدمة خارجية كذلك لا يلزم على تقدير تفسير العلم بالحصول ايضا بمجرده بل
بمقدمات خارجية وكما ان المقدمة الخارجية هناك مسلمة للجمهور كذلك المقدمات الخارجية ههنا فما وجه الفرق والتخصيص فالصواب
في وجهه ما ذكرناه ثم قال ذلك الناظر نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة
عن الصورة موجودة بوجودها كما ينطق به كلامه في ما بعد لان الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في العقل ولا فرد له سوى الحصة اقول
هذا فرية بلا مرية فان مخترعي الحالة الادراكية لا يقولون بانتزاعيتها وعبارات السيد المحقق في جميع تصانيفه دالة على انها

وصف انضمامي يحصل بعد حصول الصورة فافهم قوله فيكون فردا آه جعل المحشي قول السيد المحقق لان حصول الصورة ليس الا الوجود
الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية محمولا على دليلين مستقلين حيث قال في المنهية المعلقة على قوله وايضا افراد
الوجود آه هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فظهر ان عبارة المحشي مشتمل على
دليلين الاول قوله ان حصول الصورة آه والثاني قوله وافراده افراد حصصية انتهت فاحتاج الى التكلف المؤدي الى التعسف تقريره
الدليل الاول ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني فهو فرد لمطلق الوجود كالوجود الخارجي والوجود حقيقة واحدة ونوع حقيقي
وافراد النوع الحقيقي كالوجود ههنا سواء كانت اولية كالوجود الذهني او ثانوية كالتصور والتصديق حصصية كانت كافراد الوجود
ونحوه او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يكن النوع تمام ماهية افراده فاذن التصور والتصديق كلاهما متحدان نوعا
وهو خلاف ما تقرر في موضعه انهما مختلفان نوعا هذا ولا يخفى على الفطن الذكي ما في هذا الدليل فانا لا نسلم كون الوجود حقيقة واحدة
حتى تكون افراده متحدة نوعا ولو ضم معه كون افراده حصصية لم يبق دليلا مستقلا بل صار المجموع دليلا واحدا والتلخيص
ان كون الوجود حقيقة واحدة لا يثبت الا اذا ضم معه كون افراده حصصية مع المقدمات التي ذكرها في الدليل الثاني فيصير الكل
دليلا واحدا ولعله لا يخفى وتحرير الدليل الثاني ان افراد الوجود حصصية كما صرح به والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقيقة فيما بينها
ومع طبيعتها لانهم صرحوا ان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه فح يكون التصور والتصديق متحدي الحقيقة هذا خلف وانت تعلم
انه ايضا لا يتم ما لم ينضم به كون الحصول هو الوجود وبعد انضمامه يصير الكل دليلا واحدا قوله قال الاستاذ مد الله ظله اي في
تعليقاته على شرح السلم للاستاذ مولانا احمد الله السنديلي قوله قد اضطربت الاقوال في شانها آه اعلم اولا ان الكلي قد يؤخذ
من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق والكلي الطبيعي وقد يؤخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا
اي مجموع الامور الثلثة ويقال له الفرد وقد يؤخذ مع التقييد دون القيد ويقال لها الحصة ولا وجود لهما في الخارج لجزئية التقييد الذي
هو امر نسبي فيهما واما الاول ففي وجوده اختلاف كثير بين الحكماء ليس هذا موضع تحقيقه وقد يؤخذ معها بحيث يكون كل من التقييد والقيد
خارجا عن المعنون والملحوظ داخلا في العنوان واللحاظ ويقال له الشخص عند المتاخرين فليس بينه وبين الكليات عندهم تغاير الا تغاير
اعتباري ومن ثم تراهم يقولون بجريان احكام المخصوص على الكلي من حيث هو هو وعند المتقدمين واكثر المتاخرين الشخص عبارة عن
الكلي مع القيد اي التشخص والتقييد خارج عنه واللازم عدم وجوده في الخارج فظهر بهذا ان الشخص والحصة والفرد بهذه المعاني
المصطلحة متقابلة لا يصدق احدها على الآخر وقد يطلق الفرد على الشخص وهو المراد في قولهم الكلي ان كان تمام ماهية افراده فهو نوع
وان كان جزءا فان كان تمام المشترك بين الماهية وشيء آخر فهو الجنس والا فهو فصل وان كان خارجا عن تمام ماهية افراده فخاصة
ان اختص بحقيقة واحدة وعرض عام ان لم يختص بها وكذا قد يطلق الحصة ايضا على الشخص وثانيا انهم قالوا كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه
نوع حقيقي لما فحصل التنافي بينه وبين تفسيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك
لان كون الطبيعة نوعا بالنسبة الى حصصها يدل على ان بين الحصص والطبائع تغاير اعتباري كما بين الاشخاص والطبائع عند بعض
المتاخرين لما ان معنى النوع ماهية مقولة على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وبعبارة اخرى النوع ما يكون تمام ماهية افراده فلا بد
ان تكون الاشخاص المندرجة تحته متفقة في الحقيقة والا لم يصدق النوع نوعا مثل جنسنا هذا خلف والتفسير المذكور نص في التغاير الحقيقي

بين الطبيعة والحصة وكذا بين الحصص لانها عبارة عن مجموع المقيد والتقييد لاريب في ان مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي مغاير لنفس الطبيعة وتمامها علىٰ رفع
هذا الاضطراب بوجوه منها ان الحصة قد تطلق على الشخص ايضا كما عرفت فالمراد بالحصة في قولهم هذا هو هذا المعنى فيكون المعنى كل كلي فهو بالنسبة
الى اشخاصه نوع وهذا صحيح لاغبار عليه وهذا التوجيه احسن لولا مخالفته لبعض كلماتهم فانهم صرحوا بانه لا فرد للوجود وغيره من المعاني
المصدرية غير الحصص الاعتبارية وحققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وان الوجود نوع بالنسبة الى افراده الحصصية فهو صريح
في ان المراد بالحصة في هذا الحكم غير ما يراد من الشخص ومنها ما قيل لا نعني باتحاد الحصص نوعا الا ان الطبيعة الواحدة متفقة فيها بعد حذف
المخصصات والتقييدات وهو ظاهر كما في نوعية الماهية بالنسبة الى الافراد الشخصية على راي المتقدمين القائلين بجزئية التشخص للشخص
وانت تعلم ما فيه من السخافة فانهم فسروا النوع بما يكون تمام ماهية افراده فارادة هذا المعنى من النوعية لا يطابق مرامهم وذكروا هذه القاعدة
في بحث النوع الحقيقي فهو شاهد عدل على انهم لم يريدوا بالنوع في هذه الكلية الا المعنى الذي ذكر في الايساغوجي والظاهر ان الحكم بكونه نوعا
بالنسبة الى الاشخاص انما هو على تفسير الشخص بما ذكره المتاخرون واما على طريقة المتقدمين فكلا ومنها ما اختاره استاذ المحشي وسيجيء تحقيقه
قوله وهذا انما يستقيم الخ فانه لو كانت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد كانت الطبيعة جزءا لها لا تمام ماهيتها فلا يصح اطلاق النوعية
عليها **قوله** يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي وذلك لان الحصة على هذا التقدير صارت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد لخروج
القيد ودخول التقييد في المعنون فيتغاير الطبيعة لان الجزء يغاير الكل لا يقال لو كان الجزء مغايرا للكل لما صح حمله عليه لان الحمل عبارة عن
اتحاد المتغايرين بنحو من الوجود مع انه يحمل الجزء كالجنس على الكل كالنوع لانا نقول قد صرح الشيخ الرئيس وغيره بان هذا في الاجزاء الذهنية
واما الاجزاء الخارجية فلا يحمل بعضها على بعض ولا على الكل الا ترى الى انه لا يحمل الدار على اللبنات ولا اللبنات على الدار ولهذا اذا اخذ
الجنس والفصل بشرط لا شيء لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك ان كلا من الطبيعة والتقييد جزءان خارجيان للحصة على ذلك التقدير فلا يحملان
عليه والنوعية تقتضي الحمل **قوله** لانه مصرح بجزئية التقييد فلا يحمل الطبيعة على الحصة فلا يكون نوعا لها وما قال بعض الناظرين ان غاية ما
يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد توخذ مبهمة بالقياس الى الحصص فتكون محمولة عليها وقد توخذ بشرط لا شيء فلا تحمل
كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء انتهى ففيه ان الطبيعة مجردة لا يمكن حملها على مجموع الطبيعة والتقييد الذي
هو امر اضافي وان اخذت مبهمة لان الابهام لا يوثر في رفع التغاير الحقيقي فتدبر **قوله** كما وقع من الاستاذ في شرح السلم آه قال[1] استاذ
استاذ المحشي في شرح السلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان المأخوذ فردا للطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد
خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة منها فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى فاعترض عليه
تلميذه[2] اعني استاذ المحشي بان تفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير بقوله فكانت الحصة هي الطبيعة لا يظهر وجهه وهذا بناء على ما سيأتي
منه وليشير المحشي الى انه من ان الظاهر هو اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيهما الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون
فان دخولهما في المفهوم التعبيري مما لا شك فيه فكان معنى قوله واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا من المعنون
والتقييد من حيث هو تقييد داخلا في المعنون كانت حصة فلم يستقم التفريع بالتغاير الاعتباري على هذا التفسير قطعا لكن سياق كلام
شرح السلم يقتضي بان استاذ استاذ المحشي تبع صاحب الافق المبين وحمل هذه العبارة على خروج التقييد من المعنون ودخول القيد في العنوان
واخذ التغاير الاعتباري بين الطبيعة والحصة فاستقام تفريعه عليه واندفع توهم استاذ المحشي لعدم الانطباق نعم لا تخلو عبارة شرح السلم عن ركاكة ظاهرة

[1] اي مولانا حمد الله السنديلي ١٢ منه مد ظله
[2] اي مولانا عبد الله الجونپوري ١٢ منه مد ظله

ج

قوله على ان الخ اعلم اولاً ان الجزء الذهني ههنا عبارة عما يكون محمولاً على الكل وعلى الجزء الآخر وبالعكس والجزء الخارجي ما لا يحمل على الآخر ولا على الكل فظاهر ان حمل احدهما على الآخر يستلزم حمل الآخر عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنياً والآخر خارجياً وثانياً انه لا يخلو اما ان يكون التقييد جزءاً ذهنياً او خارجياً لا سبيل الى الاول لانه يستلزم حمل التقييد على الجزء الآخر وهو الطبيعة وبالعكس وحمل كليهما على الكل وليس كذلك فان التقييد امر نسبي اضافي والطبيعة التي هي جزء آخر قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من مقولة الاضافة وقد تكون من مقولة اخرى فكيف يحمل احدهما على الآخر لاستحالة حمل احدى المقولتين على الاخرى ولا سبيل الى الثاني فانه يستلزم عدم امكان حمل كل من التقييد والطبيعة على الآخر وعلى الكل وهذا مخالف للنوعية فان مقتضى نوعية الطبيعة للحصص حملها عليها والتلخيص ان التقييد لو كان جزءاً فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزءاً ذهنياً او جزءاً خارجياً او يكون احدهما جزءاً ذهنياً والآخر خارجياً وكل من الشقوق باطلة فكذا كون التقييد جزءاً وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء انا نختار كون التقييد جزءاً ذهنياً لكن لا نسلم استلزامه لاتحاد التقييد مع الكلي وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هي جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية بمعنى كون المفهوم الحاصل في الذهن جزءاً للمفهوم المركب من المفهومين او ثلثة فانا قد نتصور مفهوم زيد مع وصف الكتابة بحيث يجعل مجموع الموصوف والصفة مركباً واحداً واتحاد بعض الاجزاء مع بعض وحمله عليه منتف ههنا وجه الفساد ظاهر فان هذا الكلام مع كونه طويلاً مبني على عدم فهم ما هو المراد ههنا من الجزء الذهني والجزء الخارجي **قوله** وايضاً على تقدير عدم الدخول آه يعني لما كان التقييد داخلاً في العنوان فقط خارجاً عن المعنون في الحصة يلزم ان لا يكون بينها وبين الشخص على راى المتاخرين فرق لان الشخص عندهم هو هذا مع انهم قائلون بالتقابل بين الحصة والفرد والشخص واما القول بان بينهما فرقاً آخر ايضاً فان الشخص متشخص في الواقع من دون اعتبار العقل واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص في الاعتبار ولا ريب في انه اعتباري كما ذكره بعض الناظرين لا يجدي نفعاً لان الظاهر من عبارات المتاخرين وجود الفرق بينهما بحسب الحقيقة ولم يظهر بعد **قوله** على راى المتاخرين واما عند المتقدمين فيظهر الفرق على هذا التقدير ايضاً لان القيد عندهم داخل في الشخص وليس بداخل في الحصة اتفاقاً **قوله** ويقال الدخول آه يعني ان المراد من قولهم بان يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً دخول التقييد في العنوان وخروج القيد من المعنون وهذا توجيه بارد لا يقبله الطبع السليم فانه تكلف عظيم **قوله** كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها اعلم ان ظاهر عبارات الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وغيرهما من المتقدمين يدل على ان للقضية ثلثة اجزاء المحمول والموضوع والنسبة والسيد المحقق ذهب في حواشيه الآتية الى ان النسبة داخلة في مفهوم القضية وعنوانها لا في مصداقها وحقيقتها ومعنونها كما ان البصر داخل في مفهوم العمى لا في حقيقته وجعل متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا الكلام في غاية التحقيق وقد سبقه الى ذلك المحقق الطوسي في الاساس حيث قال اجزاء القضية لا تزيد على اثنين لان موضع تعلق الصدق والكذب في القضية ليس الا واحداً وذلك الموضع هو موضع الربط والربط لا يوجد الا بين المحكوم عليه وبه فثبت منه ان الاجزاء الاولية للقضية لا تزيد على اثنين وبانضمام التاليف اليها لا توجد هناك الا اشياء ثلثة لا اجزاء ثلثة كيف ولو كان ذلك الربط ايضاً جزءاً لاحتاجت اجزاؤها الى رابطة مستانف انتهى محصله وبعض الناظرين لما لم يتفطنه قال انه مع كونه مخالفاً لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضي العقل ببطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول صادق او كاذب والقضية في اصطلاحهم عبارة عن فعل النفس الحكاية ولا ريب في ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة اولم يوخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلاً ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب

اعلى المولوي حسين علي خان منه مد ظله

اى مولانا نصير الدين الطوسي ۱۲ منه مد ظله

غلام يحيى

مالم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ هما بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة كما صرح المحقق الدوانی
فی حواشی شرح التجرید والحاصل ان النسبة مناط القضية ومدارها فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين انهم قد صرحوا بان القضية
الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلا بد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب
بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها فی الموجبة فلا بد من دخولها فی سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما ذكره
الشارح سفسطة لا ينبغی ان يصغی اليها انتهی كلامه بعبارته اقول لا يخفی علی من القی السمع وهو شهيد ما فيه فان السيد المحقق لا يقول ان حقيقة
القضية الموضوع والمحمول فقط حتی يرد عليه انه لا يعقل كونهما حكايتين ويخالف ما صرحوا به انه لا بد للقضية من النسبة بل قال بعروض النسبة
لهما فلم يلزم عليه محذور واذا عرفت هذا ففی كلامه مواخذات اما اولا ففی قوله مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ آه فان الذی يفهم من كلام الشيخ الرئيس
فی جميع تصانيفه انما هو انه لا بد للقضية من النسبة ولا تتم بدونها وهذا القدر لا ينافيه تحقيق المحشی فانه ايضا قائل بانه لا بد لتمام القضية من
النسبة لكنها ليست داخلة فی معنونها بل فی عنوانها فالقضية بعنوانها عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية وبحقيقتها عبارة
عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة وان لم تدخل فی حقيقتها لكنه لا بد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا
فای مخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيده كلام الشيخ فی الشفاء الرابطة انما يحتاج اليها لتدل علی نسبة المحمول الی الموضوع انتهی
ولو سلمنا المخالفة فنقول هی ليست جرحا لان السيد المحقق ليس من الذين يعرفون الحق بالرجال بل هو ممن يعرف الرجال بالحق واما ثانيا
ففی قوله ولا ريب فی ان الموضوع والمحمول آه فانه لا يضر كونهما ليسا بحكايتين فان القضية ليست عبارة عن الحكاية حتی يقال ان الموضوع
والمحمول ليسا بحكايتين فلا يكونان قضية بل هی عبارة عن قول يقصد به الحكاية كما صرح به قبيله ولا ريب فی ان الموضوع والمحمول قول يقصد به الحكاية
بعروض النسبة الحاكية لهما واما ثالثا ففی قوله ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر آه فانه ان اراد انه لا بد فی اتصاف الموضوع
والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار المجموع منهما ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لا بد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم
ولا يضر واما رابعا ففی قوله اذ لا معنی لاتصاف المفرد الخ فانه لا مضايقة فی اتصاف المفردين من حيث عروض النسبة بينهما بالصدق والكذب
نعم لو اعتبرا مع قطع النظر عن النسبة بالكلية لكان له وجه لكنه خارج عما نحن فيه وتصريح المحقق الدوانی لا يضره واما خامسا ففی قوله
والحاصل آه فانه ان اراد ان النسبة مناط القضية من حيث الجزئية فهو اول النزاع وان اراد اعم من ذلك لا يصح قوله فكيف يظن انها
خارجة عن حقيقتها وهل هذا الا كما يقال الوضوء مناط الصلوة ومدارها فكيف يظن انه خارج عن حقيقتها وهذا عجيب جدا واما سادسا
ففی استناده بقول بعض المحققين لان تصريحهم بان صدق القضية الموجبة مطابقة الجهة المادة وكذبها عدمها لا يقتضی دخول النسبة
فی حقيقتها وقوله والا فلا معنی لاتصافها بالصدق والكذب آه ممنوع لان معنی الصدق علی التحقيق مطابقة الموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطة بينهما للمادة وكذبها عدمها فقد ظهر من هذا البيان الواضح والتبيان اللائح ان هذا الكلام من اوله الی آخره مغالطة وان نسبة السفسطة
الی الشارح صدر عن غفلة قوله وكما ان التشخص داخل فی عنوان الشخص دون المعنون يعنی عند المتاخرين فان الشخص عندهم كما نبهنا عليه
عبارة عن الكلی من حيث عروض التشخصات له بان تكون الحيثية تقييدية فی اللحاظ دون الملحوظ ومن ههنا تسمعهم يقولون الكلی والشخص
متحدان ذاتا وبه ظهر ان الكلی الطبعی موجود فی الخارج فی ضمن اشخاصه لانهم متفقون علی وجود الشخص فی الخارج وهو ليس عندهم الا الكلی المعروض
للتشخص واما استدلال رئيس الصناعة[1] عليه بان هذا الحيوان موجود فی الخارج والحيوان جزء لهذا الحيوان وجزء الموجود موجود فنقض الحيوان
مبتدا ١٢

وكما ان التشخص داخل فی عنوان الشخص ٤٦

[1] ای الشيخ ابو علی بن سينا ١٢ منه مد ظله

الذہنی ہو کلی موجود فلا یخلو عن مغالطة کما لا یخفی علی ذی فطانة والتحقیق ان مطلق الشئ موجود قطعا والشئ المطلق لیس بموجود جزما قوله

والفرق آہ ہذا دفع لما اورد من انه یلزم علی ہذا التقدیر عدم الفرق بین الشخص والحصة علی رایہم قال المحشی فی المنہیة یعنی ان معنون الشخص

والحصة لیس الا نفس الطبیعة لکنہما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبیعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمی شخصا وبعنوان الاقتران

بالنسبة التوصیفیة والاضافیة تسمی حصة قوله کما فی موضوع المہملة القدمائیة والطبعیة الفرق بینہما ان موضوع المہملة ہو الشئ

من حیث ہو ہو بان یلاحظ نفسه ویقطع النظر عن جمیع الحیثیات حتی حیثیة الاطلاق وموضوع الطبعیة ہو الکلی من حیث ہو مطلق بان

یلاحظ المطلق مطلقا من غیر ان یوخذ الاطلاق فیہا فی الملحوظ بل فی اللحاظ فقط وثمرته تظہر فی اجراء احکام المخصوص فانہا تجری علی

الاول ولا تجری علی الثانی ولعلک تفطنت من ہہنا ان موضوع الطبعیة فرد لموضوع المہملة وان ما قال صاحب السلم فی منہیاته لا بعد

ان یتوقع من المتوقد المستیقظ ان لام التعریف لیست علی وجوہ اربعة کما ہو المشہور بل علی انحاء خمسة لام العہد الخارجی کما فی القضیة

الشخصیة ولام الجنس کما فی المہملة القدمائیة ولام الطبیعة کما فی الطبعیة کقولک الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العہد الذہنی انتہی

رکیک لان لام الجنس الذی ہو موضوع للمہملة القدمائیة یکفی للطبعیة فلا حاجة الی استخراج لام الطبیعة لان موضوع الطبعیة فرد لموضوع المہملة

وقد صرحوا بان مدلول لام الجنس ہو نفس المدخول من غیر انطباق علی الافراد وہذا لا ینافی ان یعتبر فی مدخول اللام حیثیة زائدة کحیثیة العموم

کما فی موضوع الطبعیة فاحفظه قوله لان التقیید آہ تقریرہ انه لا یمکن ان یکون التقیید جزءا ذہنیا للحصة لان التقیید من مقولة الاضافة

فانه نسبة بین المطلق والمقید والطبیعة قد تکون من مقولة الجوہر وقد تکون من الکیف وقد تکون من غیر ذلک وتخصیص الحصة بالانتزاعیات نشأ عن سوء الفہم ولا شک

فی انه لا یحمل فرد مقولة علی فرد مقولة اخری فلا یحمل التقیید علی الطبیعة ولا الطبیعة علی التقیید فلا یکون جزءا ذہنیا واما قول بعض الناظرین الانتزاعیات

العامة کالوجود ونحوہ لیست بداخلة تحت مقولة لکونہا بسائط عقلیة والکلام ہہنا فی حصة الوجود المصدری والوجود المصدری لیس بداخل

تحت مقولة من المقولات فلا یلزم فی ما نحن فیه علی تقدیر کون التقیید جزءا ذہنیا للحصة الترکیب من مقولتین متباینتین ولا اتحادہما انتہی

فمدفوع بان کلام استاذ المحشی لیس بخاص بما نحن فیه بل ہو عام فی جمیع المواضع ولا قائل بالفصل بین الحصص بان یقول بجزئیة التقیید

الذہنیة فی بعض الحصص دون بعضہا قوله قوله الحمل الموجب بالفتح ولا یمکن ان یقرأ بالکسر لان الحمل لا یوجب النوعیة بل الامر بالعکس فان الحمل

یوجد بین الاعراض ومعروضاتہا ولا نوعیة ہناک بخلاف النوعیة فانہا موجبة للحمل فما من نوع الا وہو محمول علی افرادہ قوله لان الجزئیة

الذہنیة آہ زعم الفاضل اللبکنی ان خارجیة احد الاجزاء لا تستلزم خارجیة الاجزاء الباقیة لان الجزء الذہنی ما یتحد مع الکل والخارجی لا یتحد معه فالجزئیة الذہنیة

انما تستلزم الاتحاد بین الجزء والکل فقط لا الاتحاد بین نفس الاجزاء ایضا وعلی ہذا یجوز ان یکون التقیید جزءا خارجیا لمعنون الحصة والکلی

جزءا ذہنیا له وہذا وان لم یصرح فی کلامہم لکنه یجب ان یکون عین مرامہم اذ کل واحد من التشخص والطبیعة جزء للشخص عند القدماء مع ان الثانی

جزء ذہنی والاول خارجی ولا یمکن اصلاح ہذا الکلام من غیر حمله علی ما ذکرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بین نفس الاجزاء لم یکن الانسان

نوعا بالنسبة الی زید او کان التشخص محمولا علیه انتہی کلامه بملخصه ولا یخفی علیک ما فیه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة ان المرکب

علی قسمین مرکب ذہنی وہو ما لا تکون اجزاؤہ متمایزة محمولا بعضہا علی بعض وعلی الکل ومرکب خارجی وہو ما یکون لاجزائه وجود مستقل

لا یحمل بعضہا علی بعض وکذا علی الکل وکلامہم فی مواضع صریح فی ان الاجزاء الذہنیة تتحد مع الکل وتحمل علیه مواطاة وکذا بعضہا علی بعض

فتوہم ان یکون احدہما ذہنیا والآخر خارجیا ساقط واما ما اوردہ علیه بعض العلماء من ان المحققین کافة اتفقوا علی ان التقیید امر اضافی فی

والاضافة من الموجودات الذهنية فالقول بكون التقييد جزأ خارجيا خال عن التحصيل انتهى فغير وارد لان الجزء الخارجي لا يكون مجموعه الا ما يكون موجودا في الخارج وكذا ما اورده بعض الناظرين من ان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء المركب خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم انتهى فان انحصار الاجزاء الذهنية في الجنس والفصل لا يسلمه الفاضل المذكور **قوله** من النسب المتكررة اى من النسب المعقولة بالقياس الى الاخرى **قوله** لا يقال يمكن الفرق آه حاصله انه يظهر الفرق بين الحصة والشخص على تقدير عدم دخول التقييد في الحصة ايضا بان الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية تكون اعتبارية بخلاف الافراد الشخصية فان الطبيعة فيها لا تكون اعتبارية وهذا مبني على ان الحصص خاصة بالماهيات الاعتبارية وقد عرفت انه ليس كذلك وعلى وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على تقدير عدمه تكون الماهية في الحصص والاشخاص كلها اعتبارية انتزاعية **قوله** اذ لو كان الامر كذلك آه يعني لو كان المعتبر في الحصة الماهية الاعتبارية فقط وفي الاشخاص الحقيقية فقط للزم اختلاف مقسمهما مع انهم يجعلون الحصة قسيما للشخص وكون الشئ قسيما للشئ مشروط باتحاد المقسم فانه لا يقال لقسم شئ انه قسيم لقسم شئ آخر **قوله** فانه مشروط باتحاد المقسم مما ينبغي ان يعلم ان على تقدير نفي الكلي الطبعي في الخارج لا يكون بين الحصة والشخص اتحاد في المقسم اصلا لان الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد عروضا او دخولا والشخص على هذا التقدير عبارة عن نفس التشخصات الموجودة في الخارج على ما صرح به جمع من المحققين لان الشخص موجود في الخارج بالاتفاق فلو كان عبارة عن الكلي لزم اعتباريته على هذا التقدير وهو ظاهر واما على تقدير وجود الكلي الطبعي في الخارج كما هو مسلك الشيخ الرئيس ومن تبعه فيتصور بينهما اتحاد في المقسم فان الحصة والشخص كليهما على هذا التقدير قسمان للطبيعة غاية الامر ان الطبيعة في الحصص قد تكون اعتبارية وقد تكون حقيقية وفي الاشخاص لا تكون الا حقيقية فظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين ان اتحاد المقسم للشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج فتامل فانه موضع تامل **قوله** قال المحشي آه استشهاد على اتحاد الحصة والشخص باعتبار المقسم فحسب لا على وجود الكلي الطبعي او نفيه فانه ليس مما نحن فيه فقول بعض الناظرين ان كان المراد باتحاد مقسم الشخص والحصة ان مقسمهما قد يكون واحدا ايضا فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله انتهى لا يظهر له وجه **قوله** ليس في الخارج آه اقول هذا الكلام من السيد المحقق يتناقض اوله بآخره فان قوله ليس في الخارج الا شيئا مقترنا بعوارض مخصوصة يفيد ان الكلي الطبعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه وقوله ثم العقل قد ياخذ آه صريح في انه امر انتزاعي كما هو قول شرذمة قليلة وكذا قوله في آخر بحث التصورات من تلك[ل‍ه] التعليقات ليس في الخارج الا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة موجودة بوجود واحد شخصي ثم العقل يعتبر تلك الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض وتحصيل اثنان الطبيعة المختصة والطبيعة المطلقة وهما متغايران في الذهن ومتحدان في الوجود **قوله** اي بعضهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد بالمتاخرين بعضهم انتهى وهذا التفسير مبني على حذف المضاف او على ان المهملة تلازم الجزئية **قوله** في القول بجزئيته اعلم ان ههنا مسلكين الاول[ا] نفي وجود الكلي الطبعي وح فالتشخص هو نفس التشخصات الموجودة في الخارج وهذا خارج عن مذهبي المتقدمين والمتاخرين والثاني[٢] وجوده وفيه ثلثة مذاهب الاول[ا] قول المتقدمين واكثر المتاخرين ان الشخص عبارة عن مجموع الكلي والتشخصات والثاني[٢] قول بعض المتاخرين انه عبارة عن الكلي المعروض للتشخص

ل‍ه اى حواشيه المتعلقة بشرح التهذيب الجلالي ١٢ منه مدظله

والثالث انه عبارة عن الكلي بنفس ذاته المتشخص باضافة المبدأ الفياض بنحو من وجوده من غير ان يعتبر عروض شيء آخر بالماهية فعلم ان في التشخص اربعة اقوال البين ذم المقام موضع تشريحها فليطلب من موضعها قوله فان الظاهر الخ ههنا اربعة احتمالات الاول دخول التقييد وخروج القيد بحسب العنوان وهذا ليس مرادا اتفاقا لان القيد داخل في العنوان لا محالة الثاني دخول التقييد وخروج القيد بحسب العنوان وهذا هو الظاهر وهو مناط الاضطراب الثالث دخول التقييد باعتبار المعنون وخروج القيد باعتبار العنوان وهذا ايضا ليس مرادا اتفاقا بل لا يمكن الرابع دخول التقييد باعتبار العنوان مع خروج القيد بحسب المعنون وهذا هو التكلف الذي ذكره استاذ المحشي والتحقيق ان الاضطراب في هذا المقام باق لا يدفعه الا ان يراد من الحصة في قولهم كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه نوع معنى آخر وهو الشخص المصطلح عند المتاخرين وما قيل من انه ينافي تصريح بعضهم بان الوجود ونحوه من المعاني المصدرية انواع بالنسبة الى حصصها مع تصريحهم بانه لا فرد للمعاني المصدرية سوى الحصة فان هذا يدل على ان المراد بالحصة غير الشخص فازيحه بان هذا التصريح وقع من المتاخرين بسبب الغفلة عما اراده المتقدمون من لفظ الحصة في هذه القاعدة وهذا ليس ببعيد الا ترى الى ما وقع من السيد المحقق والمحشي كليهما من فهم وجوب المساواة صدقا من الطرفين او من طرف واحد من قول النحاة الموصوف اخص او مساو وقال الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد ما وقع في كلامهم من ان كل كلي فهو بالقياس الى حصصه نوع فالمراد به انه على تقدير وقوع الحصة يكون فردا ويكون الكلي نوعا لا انه نوع في نفس الامر انتهى وهذا مردود بما ذكره الفاضل الاردبيلي في حواشي شرح التجريد من ان الحصص انما يتميز بعضها عن بعض بالاضافة والاضافة وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها من الامور النفس الامرية لا من الفرضيات المحضة فالحكم بعدم وجود الحصص في نفس الامر باطل ولو كان وقوعها ممتنعا لجاز ان لا يكون الكلي نوعا على تقدير وقوعها لاستلزام المحال محالا قوله حيث قال آه عبارته هكذا فالطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد من الملحوظ ويعتبر التقييد به فقط كانت حصة منها وينبغي ان يتعاهد النظر الخ وتوضيحه ان التقييد امر رابطي بين القيد والمقيد وليس امرا مستقلا فينبغي ان ينزل منزلته بان لا يجعل الالتفات اليه بالذات بل يعتبر من حيث انه رابط بينهما غير داخل في المعنون فانه لو اعتبر مع الطبيعة بان يعتبر مجموع الطبيعة وهذا التقييد يلزم ان يكون التقييد قيدا غير القيد الاصل فلا يبقى الحصة حصة بل تصير فردا مثلا وجود زيد الوجود فيه مضاف وزيد قيد وبينهما نسبة رابطية تسمى بالتقييد فلو اعتبر ذلك التقييد لا من حيث هو تقييد بل من حيث انه شيء مستقل معتبر مع الطبيعة يكون قيدا غير القيد الاصل الذي هو زيد فظاهر ان كل قيد لا بد له من تقييد فيلزم ان يكون ههنا تقييد آخر بين الطبيعة والتقييد الاول الذي جعل قيدا فيكون الذي فرض حصة فردا لاعتبار مجموع التقييد والقيد الذي هو التقييد الاول والمطلق اذ لا يمكن دخول القيد في المعنون وخروج التقييد منه كما نبهناك عليه فاذا جعل التقييد قيدا واخذ مجموعه مع الطبيعة فلا بد ان يكون ههنا تقييد آخر بينهما فيكون مجموع الامور الثلثة وهذا هو الفرد الاصطلاحي فعلم ان المعتبر في الحصة اعتبار التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه قيد في اي مرتبة كان حتى انه لو اعتبر التقييد الاول ملتفتا اليه بالذات كان مدار الحصة على التقييد بهذا التقييد ولو جعل هذا التقييد الثاني قيدا كان مدار وجود الحصة على التقييد الثالث بين الطبيعة والتقييد الثاني من حيث انه تقييد وهكذا ومن ههنا ظهر معنى قول المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله الا انه غير القيد الاصل كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد ورابط لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا

لمولانا صدر الدين الشيرازي قدس سره منه مدظله

اي الفاضل الحسين بن عبد الحق الالهي الاردبيلي منه مدظله

صالح التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيدا لا انه غير قيد الاصل وهو زيد فتعود الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى ومعنى قوله في المنهية المعلقة على قوله ولذلك آه اشارة الى قوله ولا يجعل الالتفات اليه اي الى التقييد بالذات انتهت ومعنى قوله في المنهية المعلقة على قوله والفرق آه اي التغاير بين الحصة والطبيعة بحسب الاعتبار الذهني فان الطبيعة الملحوظة مع التقييد حصة ومع عزل النظر عن اتصافها بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التاييد انتهت قوله حال كون النسبة رابطة بينهما هذا صريح في انه لم يقل بان حقيقة القضية هي الموضوع والمحمول فقط بل هما من حيث كون النسبة رابطة بينهما بدون دخول النسبة في المعنون كما نبهناك عليه سابقا وهو مصرح في حواشي الحاشية الجلالية فمن خفي ذلك عليه فليتهم نفسه قوله يعني ان معنون الشخص والحصة الخ هذا مبني على ما افاده السيد المحقق من ان الشخص والحصة والفرد كلها اقسام للطبيعة وان الشخص عبارة عن الطبيعة المقترنة بالعوارض وتقريره ان مصداق الشخص والحصة ان كان هو الطبيعة بلا امر زائد من العوارض لكنهما مختلفان عنوانا فالطبيعة اذا لوحظت بكونها مقترنة بالعوارض المشخصة تسمى تلك الطبيعة شخصا واذا اخذت بعنوان الاضافة والتوصيف تسمى تلك الطبيعة حصة فليس بينهما فرق الا اعتبارا فاندفع شك عدم الفرق بين الحصة والشخص على راي المتاخرين قوله كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية الفرق بين المهملة عند المتاخرين وبينها عند المتقدمين انها عند المتاخرين عبارة عما يحكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد او على الافراد مع قطع النظر عن كلية الحكم او جزئيته فهي تحتمل في نفس الامر كليهما ولا تخلو عن واحد منهما وهي بهذا الاصطلاح تستلزم الجزئية كقولنا الانسان في خسر واما تمثيله لقولنا الانسان نوع وعام كما صدر عن المحقق الطوسي في شرح الاشارات فليس بصحيح اما اولا فلانه يخالف ما حققه هذا المحقق في الشرح المذكور بعيد هذا من ان موضوع المهملة يصلح لان تكون كلية او جزئية ولا تخلو في الواقع عن احدهما وفي المثال المذكور لا يمكن ان يقال كل انسان نوع او بعض الانسان نوع واما ثانيا فلانه مخالف لتصريح الشيخ الرئيس بان المهملة تلازم الجزئية فكلما صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس وههنا لا يمكن ان يصدق بعض الانسان نوع لان النوع انما هو نفس الانسان لا افراده واما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما سميت مهملة لاهمال السور فيها اي مع صلاحيتها له ولا شك ان قوله الانسان نوع لا يصلح لادخال السور على موضوعها فكيف تسمى مهملة وبالجملة لا يصح هذا التمثيل للمهملة على اصطلاح المتاخرين ومنهم الشيخ واما المهملة عند المتقدمين فهي على ما ذكرنا عبارة عما يحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث هي هي من غير نظر الى عمومها او خصوصها وهي بهذا المعنى لا تلازم الجزئية قوله ومع صفة العموم والوحدة الذهنية زعم بعضهم ان مثل هذه القضايا تسمى عامة كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الموضوع فيها هو الطبيعة من حيث العموم ومثلوا الطبيعية لقولنا الانسان حيوان ناطق فردوا في القضايا قسما خامسا وهو مردود بما ذكره العلامة الجرجاني في بعض تصانيفه من ان تلك القضايا ايضا طبيعية لان المحكوم عليه بالجنسية هو الطبيعة وحدها وان كان ثبوت الجنسية لها باعتبار عمومها فالحق انحصار القضايا في الاربعة ولا يخفى عليك ان هذا لا يتم الا من جانب المتاخرين واما عن جانب المتقدمين فيقال ان التي يحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الانسان حيوان ناطق ونحوه مهملة عندنا والتي سميتموها عامة طبيعية عندنا فلا يخرج القسم الخامس واما المهملة المصطلحة عند المتاخرين فهي عندهم داخلة في الجزئية قوله لكن يشكل آه يعني انه يشكل على هذا الفرق العنواني بين الحصة والشخص انهما على هذا التقدير يكونان متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار فكيف يصح قولهم الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا دون الافراد الشخصية فهي ليست باعتبارية لان اعتبارية احدهما عين اعتبارية الآخر وعدم اعتبارية احدهما عين عدم اعتبارية الآخر وهذا الاشكال انما هو على تقدير وجود الكلي الطبيعي واما على تقدير

ای هذا التوجيه اختلاف القولين فيه والاصح هو الاخير ۱۲ منه مدظله

ای مولانا الفقير الدين الطوسی ۱۲ منه مدظله

هذا هو الصحيح وزعم المحقق الدوانی الملازمة بينهما فاسد كما سياتي تحقيقه ۱۲ منه مدظله

ای مولانا السيد علی الجرجانی ۱۲ منه مدظله

ذهنية فالافراد الحصصية كلها اعتبارية قطعا لكون الطبائع كلها انتزاعية والشخصية كلها حقيقية لانها عبارة عن نفس التشخصات الموجودة
في الخارج قوله اللهم الا ان يقال آه تقريره ان اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية ليس مبنيا على الفرق بينهما بحسب المعنون
بل هو ايضا بحسب العنوان فلما كان التقييد الذي هو امر اعتباري معتبرا في عنوان الحصة اطلق عليها الاعتبارية دون الشخص واشار
بكلمة التمريض الى ضعفه فان الظاهر من عباراتهم المطلقة كون الحصص اعتبارية بحسب الحقيقة قوله واما الاشكال الخ اقول على تقدير
كون الفرق بين الشخص والحصة بالاعتبار كما حققه استاذ المحشي يرد ايرادان ولكل منهما تقريران اما الايراد الاول فهو انه على هذا لا يصح الفرق
بين الحصص والاشخاص بكون الحصص اعتبارية دون الاشخاص مع انه دائر على السنتهم وله تقريران التقرير الاول انهم يطلقون الاعتبارية
على الافراد الحصصية دون الشخصية ولما كان الفرق بينهما بالاعتبار فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على احدهما دون الآخر بل كلاهما سيان
والتقرير الثاني انهم يقولون ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية وعلى تقدير الفرق الاعتباري بينهما لا يصح هذا الفرق
الواقعي فانه على هذا التقدير كون احدهما اعتباريا في الواقع يستلزم كون الآخر كذلك وكون احدهما حقيقيا في الواقع يستلزم كون الآخر
كذلك والمحشي رح ذكر التقرير الاول بقوله سابقا لكن يشكل آه كما ينبئ عنه لفظ الاطلاق واجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ وحاصله
على ما مر ان اطلاقهم الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ليس مبنيا على التغاير بينهما حقيقة بل هذه التفرقة في الاطلاق ايضا
انما هي بالاعتبار ولا يندفع بهذا الجواب التقرير الثاني لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر كون احدهما اعتباريا في الواقع
دون الآخر فلا يصح قولهم ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية قطعا واما الايراد الثاني فتقريره الاول انهم يطلقون على
الافراد الشخصية الموجودات الخارجية وعلى الافراد الحصصية الموجودات الذهنية ولما لم يكن بينهما فرق لم يصح هذا الفرق اطلاقا وهذا التقرير
لم يذكره المحشي لكونه مندفعا بمثل ما مر بان يقال اطلاق الوجود الخارجي على الاشخاص والوجود الذهني على الحصص ايضا بالاعتبار وتقريره الثاني
ان يقال انهم يحكمون بان الافراد الشخصية موجودة في الخارج حقيقة وان الافراد الحصصية موجودة في الذهن حقيقة ولما لم يكن بينهما فرق الا
بالاعتبار لم يصح منهم هذا الحكم وهذا هو الذي ذكره المحشي بقوله واما الاشكال بانه آه كما يشعر به لفظ الكون وحكم بانه باق بعد وهو كذلك لعدم اندفاعه
بالجواب المار كالتقرير الثاني للايراد الاول وذلك لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر الا جواز اطلاق الاعتبار على احدهما
دون الآخر لا كون احدهما في الواقع اعتباريا والآخر موجودا خارجيا لعدم التغاير بينهما فلم يصح حكمهم بكون احدهما موجودا خارجيا في الواقع دون
الآخر فبقي هذا الايراد ولم يندفع بالتقرير الذي مر والحاصل ان التقرير الثاني للايراد الاول وكذا التقرير الثاني للايراد الثاني سيان في
عدم اندفاعهما بالجواب الذي ذكره المحشي بقوله اللهم آه والتقريران الاولان سيان في اندفاعهما به والمحشي ذكر التقرير الاول للايراد الاول
ودفعه ثم ذكر التقرير الثاني للايراد الثاني وحكم ببقائه فكلامه صحيح فما اورده بعض الناظرين عليه في زعمه بانه ان كان القول بكون التقييد
الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجد في دفع هذا الاشكال ايضا وتأمل فيه لعبارات مطنبة
فمبني على عدم فهم الفرق بين التقارير فاحفظ هذا التحقيق قوله بانه رح اي حين كون الفرق بين الحصة والشخص بحسب الاعتبار فحسب قوله
موجودات خارجية اي في الخارج عن المشاعر كما يقتضيه التقابل بالذهنية والخارج بالمعنى العام شامل للخارج والذهن كليهما قوله كما هو دائر
على السنتهم متعلق بالكون قوله الفرق المذكور من ان الطبيعة عند لحاظها بالاكتناف بالعوارض تسمى شخصا وعند لحاظها بعنوان الاقتران
بالنسبة تسمى حصة قوله فافهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تتحقق

فی الخارج فالطبیعة بهذا الاعتبار تکون موجودة فی الخارج والمعتبر فی الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تتحقق فی الذهن فالطبیعة ایضا تتحقق فیه انتہی قوله فیہا اشارة الی دفع الاشکال ای الذی حکم بشناعته قوله فیہا ان المعتبر فی التشخص آه هذا مبنی علی ما ذکره السید المحقق فی حواشی حاشیة التهذیب من ان التشخص هو الطبیعة المقترنة مع العوارض بان تکون الحیثیة فی اللحاظ فقط ونسبه فی حواشی شرح المواقف الی المحققین قوله فیہا فالطبیعة بهذا الاعتبار ای بسببیة التی الطبیعة لسبب هذا الاعتبار الذی هو اقتران الطبیعة بالعوارض الموجودة فی الخارج موجودة فی الخارج ایضا فاندفع ما اورده علیه بعض الناظرین قوله فیہا والمعتبر فی الحصة آه فیه ان اعتبار التقیید بالنسبة فی الحصة انما هو بحسب العنوان علی تحقیق استاذ المحشی لا بحسب المعنون فلا یوجب الا جواز الطلاق الاعتباریة علی الحصص دون الشخصیة لا کون الشخصیة موجودة فی الخارج والحصصیة موجودة فی الذهن حقیقة والمطلوب هذا لا ذاک کما نبهناک علیه قوله فیہا والنسبة انما تتحقق فی الذهن فان النسبة امر تقییدی رابطی غیر مستقل فلا یکون من حیث هو هو موجودا الا فی الذهن نعم مصداقها ومنشؤها موجود فی الخارج قال وافراده افراد حصصیة یرد علیه ان الوجود مقول بالتشکیک وعلی تقدیر ان تکون افراده حصصیة یلزم ان لا یبقی مشککا لانه یکون نوعا بالقیاس الیها والتشکیک لا یجری فی الذاتیات واجاب عنه فی حواشی شرح الهیاکل بان المقول بالتشکیک انما هو الموجود علی ما صرح به جمع من المحققین لا الوجود فلا اشکال قوله قال المحشی آه اعلم ان بعضهم استدل علی بداهة تصور کنه الوجود بان الوجود جزء من وجودی وهو بدیهی التصور فلا بد ان یکون الوجود الذی هو جزؤه ایضا بدیهی التصور فان بداهة الکل یستلزم بداهة الجزء فاعترض علیه شارح المواقف الجرجانی[1] بانه لا یلزم من کون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودی ان تکون حقیقة الوجود جزءا من حقیقة وجودی لجواز ان یکون هذان المفهومان عارضین لحقیقتهما وحاصله ان المقصود ههنا اثبات بداهة کنه الوجود وحقیقته ولم یثبت بعد فان الجزء لوجودی ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعی فلا یلزم الا بداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقیقة لجواز ان یکون الوجود ووجودی کلاهما عارضین لحقیقتهما وتکون تلک الحقیقة نظریة محصولة تجویز ان یکون لمفهوم الوجود المصدری حقیقة وراء المعنی الانتزاعی ویکون هو من عوارضها فاورد علیه السید المحقق فی حواشیه بقوله انت تعلم ان الکلام فی الوجود المصدری الانتزاعی فهو کسائر المعانی المصدریة لا تتخصص الا بالاضافات والتقییدات الی آخر ما نقله المحشی وحاصله انکار ان یکون للوجود المصدری حقیقة سوی هذا المفهوم الانتزاعی لان المعانی المصدریة لا افراد لها سوی الحصص ولیس المراد بالحقیقة منشأ الانتزاع الذی هو الوجود بمعنی ما به الموجودیة حتی یرد علیه انه بنفسه صرح فی مواضع من کتبه بل فی تلک الحواشی ایضا ان الوجود المصدری منتزع عن الوجود بالمعنی الحقیقی وهو منشأ انتزاع الوجود المصدری فهو مصرح بان للوجود المصدری حقیقة اخری سوی هذا المفهوم فبین کلامیه تناقض بل المراد من الحقیقة ههنا ما یحصل فی الذهن حین الانتزاع فغرضه ان ما یحصل فی الذهن حین الانتزاع لیس الا الحصة ولیست له حقیقة سواها بل حقیقته لیست الا مفهومه وحقائق افراده لیست الا مفهوماتها وهذا کلام صحیح لا غبار علیه ومن الناظرین من ظن ان مواخذة الشارح علی شارح المواقف لفظیة لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد یطلق علی المعنی المصدری الانتزاعی وقد یطلق علی ما به الموجودیة غایة الامر انه یسمی المعنی الثانی حقیقة الوجود المصدری والشارح ایضا لا ینکره فهما متفقان علی ان للوجود حقیقة اخری سوی هذا المفهوم البدیهی التصور وهو منشأ الآثار حقیقة انما النزاع فی ان الشارح لا یسمیه حقیقة الوجود المصدری وشارح المواقف یقول انه حقیقة الوجود المصدری اقول ان بعض الظن اثم فانه لو کان المراد من قول شارح المواقف لجواز ان یکون هذان المفهومان عارضین لحقیقتهما هذا المعنی من الحقیقة ویکون حاصله عروض هذین المفهومین للوجود الحقیقی لاختل نظم کلامه لان الکلام لیس الا فی بداهة کنه الوجود بالمعنی المصدری ونظریته وهو بصدد دفع الاستدلال بکونه جزءا لوجودی فلا ینفع المنع الا بتجویز ان یکون للوجود المصدری حقیقة اخری تحصل فی الذهن

[1] ای مولانا السید الشریف الجرجانی ١٢ منه مد ظله

عند الانتزاع سوى هذا المفهوم حتى يكون الحاصل انه لا يلزم من كون الوجود جزأ الوجودي بداهة كنهه وحقيقته لجواز ان يكون له كنه وحقيقة
سوى هذا المفهوم يحصل في الذهن عند الانتزاع والجزء انما هو هذا المفهوم فلا يلزم من بداهته بداهة كنهه وحقيقته فيتم الكلام بلا ريب واما اذا كان
المراد بالحقيقة في كلامه الوجود الحقيقي فلا يتم ايراده فان السائل ح يعود ويقول غاية ما يلزم من تجويزكم عدم ثبوت بداهة حقيقة الوجود المصدري
التي هي الوجود الحقيقي بمعنى منشأ انتزاعه ونحن لا ندعيه انما ندعي بداهة كنه هذا المعنى المصدري وهو ليس الا ما يحصل في الذهن وهو جزء الوجودي
فيكون بداهته لتصور وجودي مستلزما البداهة تصور كنه الوجود المصدري وحقيقته وبالجملة ايراد شارح المواقف على المستدل انما يتم على تقدير
تجويزه حقيقة اخرى تحصل عند الانتزاع غير المفهوم المصدري مع قطع النظر عن الوجود الحقيقي وح يرد عليه ما اورده السيد المحقق من ان الكلام
في الوجود المصدري وليست له حقيقة سوى الحصة واما على تقدير ارادة الوجود الحقيقي من الحقيقة فلا يتم كلام الشارح من الاصل فظهر من
هذا التحقيق الحقيق بالقبول ان مواخذة السيد المحقق على الشارح ليست لفظية **قوله** وكذا سائر المعاني المصدرية من الكون والحصول
والقرب والمشي وغيرها فالسائر ههنا بمعنى الباقي وقد جاء استعماله للجميع ايضا كما حققه النووي في تهذيب الاسماء واللغات **قوله**
والتقييدات المراد به ههنا التوصيفات بقرينة مقابلته بالاضافات والا فالتقييدات اعم منهما ولو اكتفى عليه لكفى **قوله** وحقائق
افراده ليس المراد بالفرد ههنا المعنى المصطلح بل المعنى الاعم **قوله** كيف آه اي كيف لا تكون حقيقته عين مفهومه وحقائق افراده عين مفهومها
فانه لو كان للوجود المصدري حقيقة على حدة سوى هذا المفهوم فلا محالة يكون هذا المفهوم المصدري عارضا لها واذا كان عارضا لها فلا بد
ان يحمل عليها فاما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان **قوله** بالاشتقاق او بالمواطاة ان كان حمل شيء على شيء بواسطة ذو او في يسمى بالحمل الاشتقاقي
وان كان بغير واسطة شيء منهما يسمى بالحمل المواطاتي **قوله** والاول اي الحمل الاشتقاقي **قوله** يستلزم واللازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانية
التي لا توجد في الخارج فكذا الملزوم **قوله** والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة آه يعني لو كانت مفهومات المعاني المصدرية عارضة
لحقائقها ومحمولة عليها مواطاة يلزم صدق المعنى المصدري وهو الوجود ههنا على معروضه مواطاة وهو محال وهذا مبني على قاعدة مشهورة
وهي ان المعنى المصدري لا يحمل مواطاة بالحمل المتعارف الا على ما كان فردا منه ولا يجوز ان يحمل معروضه الا اشتقاقا ويرد عليه انه يخالف
ما يدل عليه كلام السيد المحقق في هذه الحاشية وغيرها من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وانت تعلم انه ليس لشيء
اما اولا فلما ذكره الفاضل اللاه آبادي في حواشيه على حواشي شرح المواقف من ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده
وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها واما ثانيا فلما اقول ان حمل الحالة على الصورة ليس بالمواطاة عنده انما هو
بالاشتقاق وان كان ظاهر بعض عباراته يوهم الحمل مواطاة والشاهد العدل لما قلنا قوله في حواشي الحاشية الجلالية وتلك الحالة تصدق على
الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وذلك لانه اذا حصل شيء في الذهن يحصل له وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال صورة
علمية الخ فانه لو كان الحمل مواطاة لقال فيقال صورة علم كما لا يخفى **قوله** قال الاستاذ آه لما كان ظاهر كلام السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف فاسدا الا ان غاية ما يلزم على تقدير الحمل الاشتقاقي هو كون الوجود موجودا لا ما ذكره انه يلزم كونه موجودا خارجيا احتاج الى
تاويله فاختار كل ما اختاره **قوله** تقرير هذا المقال آه هذا التقرير من الاستاذ غير صحيح من اوله الى آخره كما ستعرفه **قوله** ان افراد الوجود
يعني لو كان فرد الوجود المصدري مغاير الحصة لصدق الوجود بحصته على ذلك الفرد للزوم صدق العارض على المعروض والصدق
لا يخلو اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان ولعلك تفطنت من ههنا ان اللام الداخلة على الوجود عهدية لان الكلام في

له اي المولوي بركت الله الاله آبادي سلمه الله

الوجود المصدري لا غير فتوهم المنافاة بينه وبين اعتراف السيد المحقق في مواضع من كتبه بحقيقة اخرى للوجود غير المفهوم المصدري خطأ

قوله لانه من لوازم الفردية يعني لا بد لذي الفرد ان يصدق ويحمل على الفرد اما بالمواطاة او بالاشتقاق فانه لو لم يحمل لم يكن فردا له

قوله فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير آه تقريره ان ذلك الفرد المفروض للوجود المصدري سوى مفهومه يعرض له حصة الوجود المصدري مع قطع النظر عن تحققه في الذهن لما عرفت من انه لا بد للكلي ان يعرض افراده وكل ما يعرض له حصة من الوجود مع قطع النظر عن وجوده في الذهن فهو موجود في الخارج فيكون ذلك الفرد على هذا التقدير موجودا خارجيا وهذا معنى كلام السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة قطع النظر عن تحققه في الذهن لان عروض حصة الوجود للموجودات ومنها الافراد على ذلك التقدير ليس انضماميا خارجيا كعروض السواد للقرطاس بل هو عروض انتزاعي لانه قد صرح السيد المحقق وغيره ان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية فعروضه لما سواه ذهني كعروض الفوقية للفلك فلا يمكن عروض حصة الوجود لافراده على ذلك التقدير مع قطع النظر عن تحققه الذهني حتى يلزم كونه موجودا خارجيا واما ثانيا فبانا لا نسلم ان كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي لانه لا يلزم من قطع النظر عن تحققه الذهني كونه موجودا خارجيا **قوله** على ذلك التقدير اي تقدير حمل الوجود على تلك الافراد **قوله** عرض له حصة الوجود فان كل موجود لا بد ان يعرض له حصة الوجود والا لم يكن موجودا **قوله** وما شانه ذلك اي ما شانه ان يعرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه الذهني فهو موجود خارجي والا لم يقطع النظر عن الوجود الذهني **قوله** فهذا آه اي ذلك الفرد ايضا يكون موجودا خارجيا **قوله** وح ان لم يعرض آه هذا بيان بطلان اللازم وتحريره ان عروض حصة الوجود للفرد مستلزم لكون ذلك الفرد موجودا خارجيا لما ذكرنا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم اي كون الوجود موجودا خارجيا فلانه لا يخلو اما ان يعرض لهذا الموجود الخارجي الذي هو فرد للوجود المصدري فرد آخر له مع الحصة اولا فان لم يعرض بل كفى في وجوده الخارجي عروض حصة الوجود له فليكن ذلك في جميع الموجودات ما سوى هذا الموجود الخارجي فلا يحتاج ح في وجود الموجودات الى ايجاد فرد للوجود سوى مفهومه المصدري لانه لا تفاوت بين موجودية موجودية وان عرض له وكان وجوده بعروض حصة الوجود مع الفرد الآخر المفروض انه موجود خارجي ايضا لان كل فرد من افراد الوجود المصدري غير مفهومه فهو موجود خارجي لما ذكرنا من التقرير فيحتاج هذا الفرد الآخر في وجوده الخارجي الى عروض فرد ثالث له وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وبالجملة فكون الوجود موجودا خارجيا لا يخلو من امرين اما ان يعرض له فرد آخر اولا وكلاهما محالان فكون الوجود موجودا خارجيا ايضا محال هذا ما اردناه وقال بعض الناظرين المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما اورده استاذ المحشي الخ اقول استاذ المحشي غرضه ليس الا تقرير كلام السيد المحقق الواقع في حواشي شرح المواقف وليس المراد من حقيقة الوجود المنفية فيه الوجود بمعنى ما به الموجودية كما ذكرت سابقا **قوله** والا لم يعرض لذلك الفرد اي الفرد المفروض وجوده غير الحصة **قوله** بشهادة الوجدان فانه يحكم بانه لما لم يحتج موجود الى فرد غير الحصة لم يحتج موجود آخر ايضا اليه **قوله** والا اي ان عرض لذلك الفرد فرد آخر **قوله** وذلك خلف اي عدم الاحتياج الى الفرد المغاير للمفهوم المصدري خلاف المفروض **قوله** وهذا باطل يرد عليه ان غاية ما يلزم ههنا التسلسل في الوجودات وهي امور ذهنية والتسلسل في الموجودات الذهنية ليس بمحال فح جوابه ان الكلام ههنا على التقدير فرض كون افراد الوجود المفروضة موجودات خارجية بما مر من التقرير فيلزم التسلسل في الموجودات الخارجية المترتبة **قوله** واما الشق المواطاتي آه يعني حمل الوجود على الفرد المفروض سوى مفهومه المصدري مواطاة محال بداهة لما سبق من ان المعاني المصدرية لا تحمل الا على حصصها دون معروضاتها ويرد عليه انك قد عرفت ان المراد

بالحقيقة ههنا ليس منشأ انتزاع الوجود المصدري بل ما ينتزع منه هو مفهوم المصدري فيقول الحقيقة الموجودة للوجود المصدري سوى مفهومه لكون

الا من المعاني المصدرية كحصص الوجود فلا يمكن حمل الوجود عليها مواطاة لانهم صرحوا بجواز حمل المعاني المصدرية على المعاني المصدرية **قوله فاستحالة**

ولزومها بينة قال بعض الناظرين لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها في حيز الخفاء

عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد السند وغيرهما لانهم صرحوا بان الوجود الحقيقي معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه مواطاة

فكيف يدعى بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا محيد من القول

بكون حصصها محمولة عليها ايضا بذلك الحمل فقد لزم حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لا ريب في كون حصصها معاني مصدرية

فاستحالة الشق المواطاتي ليست ببينة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها

مواطاة انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى فهم استحالة حمل المعاني المصدرية على معروضاتها فلا يقال زيد وجود وسواد بل يقال زيد

موجود واسود وهذا ظاهر لا ينكره الا مكابر او مجادل وكيف يمكن الحمل المواطاتي فان المعاني المصدرية ومنها الوجود انتزاعية والمعروضات

بعضها موجودات خارجية فكيف تحمل الامور الاعتبارية على الامور الواقعية الحقيقية بهو هو فقول المشائين بحمل الوجود المصدري على الوجود

الحقيقي قول سطحي ولا بد من التاويل والا فهو مردود والكلام ههنا تحقيقي فلا يقدح ذلك في ظهور استحالة الشق المواطاتي فان قلت قد

جوزوا حمل الوجود المصدري على الواجب تعالى حيث قالوا الواجب وجود وفرد له فما بالك بغيره تعالى قلت من ظن ان الوجود المصدري

محمول على الواجب تعالى مواطاة فقد ضل واضل فانه يستلزم كون الواجب امرا اعتباريا انتزاعيا واستحالة اللازم بداهة تستلزم

استحالة الملزوم قطعا انظر الى قول السيد المحقق في حواشي شرح المواقف النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا بل امرا اخر

والنسبة بينهما النسبة مفهوم الشئ وحقيقته ثم بعد تدقيق النظر يظهر انه ليس في الخارج مثلا الا ذات واحدة من حيث يصح انتزاع مفهوم

الوجود عنه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه به ويحمل عليها فههنا امور ثلثة الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي

منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشئ وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشئ بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه

وواجب لذاته وارتباطه به كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري ليس افراده الا حصصا ولا يصدق مواطاة الا عليها ومن جوز ان يكون له

افراد غير الحصة فقد اخطأ كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم عند انتزاعه وذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا بالاشتقاق

كما تشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن والاثنان منها في الواجب فان ذاته تعالى منشأ للانتزاع ومصداق للحمل

وبما تلونا انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعمه كثير من المتاخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل

المعنى المصدري مواطاة على الواجب صحيحا تعالى الله عن ذلك انتهى كلامه وقد يتوهم من نزاعهم في ان وجود الواجب هل هو عينه او غيره

واستدلال كل من الفريقين على مقصوده ان بعضهم قائلون بحمل الوجود المصدري على الواجب فان العينية تلازم الحمل بهو هو وهم ناش

عن سوء الفهم فانه قد صرح المحققون ان هذا النزاع من اختلاطات القدماء والتحقيق انه نزاع لفظي فمن ذهب الى الغيرية اراد به الوجود المصدري

ومن قال بالعينية اراد بالوجود ما به الموجودية ولم يقل احد بعينية الوجود المصدري للواجب وحمله عليه فان هذا لا يقول به عاقل فضلا

عن الفضلاء المتنازعين من الحكماء المتفلسفين ترشدك الى ذلك قول الصدر الشيرازي في حواشيه القديمة المتعلقة بشرح التجريد

الحق انه تعالى ليس فرد الموجود بل هو فرد الموجود ولكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت لا الشئ الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته

55

انية لا ان له تعالى ماهية هى الوجود ويرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ فى آلهيات الشفاء انتهى وصرح فى ذلك كلام الفاضل الاردبيلى فى حواشى شرح التجريد حيث قال انت خبير بان من يدعى الاتحاد لم يرد بالوجود المعنى المصدرى اذ لا ينبغى تصور هذه الدعوى عن عاقل بل المطلوب انه اراد به ما يكون منشأ للآثار ومظهرا للاحكام انتهى فهذا كله صريح فى انه لم يقل احد بحمل الوجود المصدرى على الواجب تعالى واما قولهم الواجب وجود وموجود وما به الوجود فانما ارادوا به انه تعالى بنفس ذاته منشأ لصدق الوجود عليه فكانه عين الوجود لا انه عين الوجود حقيقة بخلاف الممكن فان حيثية صدق الوجود عليه مستندة الى الجاعل وهذا كما يقال الخط طول وطويل وما به طول والصورة الجسمية ممتدة وامتداد وما به الامتداد ومن كان برمعه عقله فليرجع الى الطبقات الصدرية والطبقات الجلالية وغيرها **قوله** تبقى فى الشق الاول انتهى هذا صريح فى ان هذا الايراد قوى لا ينحل بانامل الانظار وهو كذلك فى الحقيقة **قوله** وهو انه لقائل ان يقول آه حاصله انه اذا فرض للوجود المصدرى حقيقة. فرد سوى الحصة كان مناط موجودية الاشياء فى الخارج عروض حصة الوجود لها مع فرد منه ولا يكفى على هذا التقدير عروض الحصة لشئ فى موجوديته فى الخارج وهذا ظاهر فغاية ما يلزم من صدق الوجود على ذلك الفرد اشتقاقا فاصدق الموجود المشتق من الوجود المصدرى عليه مع قطع النظر عن تحققه فى الذهن ولا يلزم منه كون ذلك الفرد موجودا خارجيا حتى يقاس حال سائر الموجودات الخارجية عليه اذ لم يعرض له فرد آخر او حاله على سائرها فى عروض الفرد الآخر لان مناط الموجودية الخارجية عروض فرد الوجود لا مجرد عروض الحصة فلا يلزم وجود الفرد فى الخارج الا اذا عرض له فرد آخر على هذا التقدير ولا يكفى فيه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهنى وحصوله عدم تسليم الكبرى يعنى كل ما هذا شانه فهو موجود خارجى فانا لا نسلم ان كل ما يعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهنى موجود خارجى على ذلك التقدير حتى ينتج كون ذلك الفرد المفروض المغاير للحصة موجودا خارجيا فيجرى فيه الكلام بل لا بد فى وجوده الخارجى على التقدير المفروض عروض الفرد الآخر له **قوله** فالاخص الاشمل آه الاخص الاقتصار على الاخص بل لا وجه لكونه اشمل **قوله** لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتى آه يعنى ان المعتبر عندهم فى حمل الكلى على افراده انما هو الحمل بهو هو لا الحمل الاشتقاقى قال رئيس[1] الصناعة فى منطق الشفاء انت تعلم ان اللفظ الكلى انما يصير كليا بان له نسبة ما الى الموجود واما بصحة التوهم الى جزئيات بالحمل عليها والحمل على وجهين حمل مواطاة كقولك زيد انسان فان الانسان محمول على زيد بالحقيقة والمواطاة وحمل اشتقاق كحمل البياض بالقياس الى الانسان فانه يقال ان الانسان ابيض او ذو بياض ولا يقال انه بياض وانما غرضنا ههنا بما يحمل هو على ما كان على سبيل المواطاة انتهى **قوله** وحمل المعانى المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل تحرير الدليل انه لو كانت للوجود وكذا السائر المعانى المصدرية افراد متغايرة لحصصها الكانت محمولة عليها بالمواطاة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتى واما بطلان اللازم فلما تقرر عندهم على ما ذكرنا من ان حمل المعانى المصدرية على معروضاتها باطل واما بطلان الملزوم فلاستلزام بطلان اللازم لبطلان الملزوم لئلا ينهدم اصل الملازمة بينهما **قوله** فتامل لعله اشارة الى ما يرد على كلا التقريرين من انه لو كانت للوجود وغيره من المعانى المصدرية افراد وحقائق سوى الحصص لم يستحل حملها عليها مواطاة لما مر من ان تلك الافراد ايضا تكون من الامور المصدرية والقول بانه يجوز ان يكون لبعض المعانى المصدرية خصوصية بمعروضاتها يحمل عليها مواطاة لا يخلو عن شئ فافهم **قوله** فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق آه انت تعلم انه يرد على هذا التقرير مثل ما يرد على التقرير السابق بانا لا نسلم انه لو صدق الوجود على فرده بالاشتقاق لزم كونه موجودا اذ مدار الموجودية على هذا التقدير عروض الحصة مع الفرد الآخر ولا يكفى عروض الحصة وانتزاع الوجود المصدرى عنه فقط واليه اشار المحشى فى منهيته بقوله تقرير هذا البعض فى الشق الاشتقاقى بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجى وهذا البعض ترك ذلك **قوله** اذ لا معنى للموجود آه وههنا قد انتزع عن تلك الافراد الوجود لحمله عليها فكانت موجودة

اى الفاضل حسين بن عبد الحق الالٰهى الاردبيلى ١٢ منه مدظله

[1] اى الشيخ ابو على بن سينا ١٢ منه مدظله

قوله وح اى حين كونها موجودة قوله هذا القدر اى عروض الحصة فقط قوله والايلزم التسلسل فى الموجودات فيه ان التسلسل فى الموجودات مطلقا غير مستحيل انما المستحيل التسلسل فى الموجودات الخارجية الغير المتناهية المترتبة المجتمعة عند الحكماء ولو قيدت الموجودات بالخارجية كان هذا التقرير بعينه تقرير استاذ المحشى وقد مر ماله وما عليه قوله وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العينى الخ قال فى المنهية المقرر الاول القاضى محمد مبارك والثانى القاضى احمد على غفر الله لى ولهما انتهى وحاصل هذا التقرير ان حمل المعنى المصدرى على شئ بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة الاترى الى انه يقال هذا القرطاس ذو سواد وهو معنى القرطاس اسود ومن المعلوم انه يصدق الوجود الخارجى اشتقاقا على الوجود الخاص العينى الذى هو فرده فيصدق عليه الموجود الخارجى فيلزم ان يكون الوجود الخاص العينى موجودا خارجيا كغيره من الماهيات الخارجية وح يقال ان لم يعرض لهذا الفرد فرد آخر بل كفى عروض الحصة له فليكف مثل ذلك فى جميع الموجودات الخارجية وان عرض له فرد آخر يلزم التسلسل فى الموجودات الخارجية بما مر من التقرير قوله وانت تعلم الغرض منه الايراد على هذين التقريرين بانهما لا يؤديان مقصود السيد المحقق وفيه رمز الى حسن تقرير الاستاذ لكونه مؤديا الى المقصود كما عرفت قوله بابطال آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات والجار فى قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور قوله تلك الحقائق اى الافراد التى هى ماسوى الحصص قوله حتى يتفرع آه متفرع على اثبات الاستلزام قوله والتقرير الاول خال آه يعنى تقرير القاضى الگوفاموى خال عن اثبات الملازمة بين الشق الاشتقاقى والموجودية الخارجية لانه لم يقيد الموجودية بالخارجية بل اطلقها فلا يثبت منه الا الملازمة بين الشق الاشتقاقى والموجودية المطلقة وهو غير واف لمقصود السيد المحقق بخلاف تقرير استاذ المحشى فانه اثبت الملازمة بين الصدق الاشتقاقى والموجودية الخارجية بانه عرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه فى الذهن وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجى ثم فرع عليه الكفاية ولزوم التسلسل فكان تقريره وافيا بحسب الظاهر وان كان دليل اثبات الملازمة الذى اورده مخدوشا كما ذكرناه ومن ههنا ظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين من ان هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشى ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن قيد الخارجى قوله والثانى عار آه فانه لا يبطل الا كون الحقائق امورا خارجية كما يفصح عنه كلامه ومقصود السيد المحقق التعميم قوله وبعض الافاضل الذى له يد طولى اراد به مقدام المحققين مولانا محمد حسن رح وقد ذكره فى حواشيه المتعلقة بحواشى شرح المواقف قوله فتلك الحقيقة تلزم آه يعنى ليس غرض السيد المحقق لزوم كون مطلق الوجود موجودا خارجيا حتى يرد عليه ان غاية ما لزم من تقريره كون الحقيقة المفروضة موجودا لا موجودا خارجيا بل مقصوده ان مفهوم الوجود المصدرى المطلق اذا كان عارضا لحقيقة وصادقا عليها اشتقاقا فمفهوم الوجود المصدرى الخارجى والوجود المصدرى الذهنى ايضا يكون صادقا على حقيقتهما اشتقاقا فحقيقة الوجود المصدرى الخارجى المغايرة لمفهومه يلزم ان تكون موجودة فى الخارج لعروض الوجود الخارجى له وهذا معنى قول السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم باطل وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم قوله مع ان الوجود المصدرى مطلقا الخ اعلم اولا ان الوجود على نحوين وجود خارجى وذهنى فكما ان الاشياء حين وجودها فى الخارج تتصف بالصفات التى للوجود الخارجى دخل فى الاتصاف بها كالسواد والبياض فان الجسم يتصف بهما فى الخارج دون الذهن كذلك الاشياء اذا حصلت فى الذهن يعرض لها امور لا تعرض لها الا فى الذهن فيكون للذهن دخل فى عروضها كالكلية والجزئية والجنسية ونحوها من الصفات المبحوثة عنها فى المنطق فان هذه الصفات لا تعرض فى الخارج وانما تعرض عند حصولها فى الذهن وهذه هى المسماة بالمعقولات الثانية المبحوثة عنها فى المنطق وهذا معنى قولهم المعقول الثانى ما يعرض فى الذهن ولا يطابقه شئ فى الخارج اى لا يكون له مصداق فى الخارج فالمعتبر فى المشتق عليه مع ان الوجود المصدرى مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التى لا يتصور ان تكون موجودة فى الخارج ١٢ غلام يحيى

المعقول الثاني امران احدهما كون الذهن ظرفا لعروضه وهو المصرح بقولهم ما يعرض في الذهن وفيه احتراز عن العوارض الخارجية وثانيهما كون الذهن

شرطا لعروضه بحيث لا يعرض الا في الذهن وهذا معنى قولهم ولا يطابقه شيء في الخارج واحترز به عن عوارض الماهية كالزوجية والفردية للاربعة

والثلثة فانهما عارضتان لنفس ماهيتهما سواء كانت موجودة في الخارج او الذهن وفي التعريفات التي ذكروها للمعقول الثاني محمولة على هذا منها

ما ذكره العلامة[1] الجرجاني في حواشي شرح المطالع من قوله هو ما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني ومنها ما ذكره هذا العلامة ايضا في شرح المواقف

من قوله هو ما يعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج ومنها ما ذكره ايضا في حواشي شرح التجريد من قوله هو

ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وعرفه العلامة[2] القوشجي في شرح التجريد بما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر

ويرد عليه من وجهين الاول ما اورده المحقق[3] الدواني في حواشيه القديمة بانه يشمل بظاهره الاضافات لعدم تقييده بكون العروض في الذهن

فيحتاج الى القيد الآخر اعني قولنا ولا يحاذي بها امر في الخارج واجاب عنه الصدر[4] الشيرازي في حواشيه الجديدة بانه لا حاجة الى القيد الآخر لان

الاضافات وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لامر آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان يكون

منشأ عروض العارض وجود المعروض في العقل والاضافات ليس منشأ عروضها وجود معروضاتها في العقل كيف وكل ما يكون منشأ عروضه

وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل وهي المعقولات الثانية والثاني انه لا يلزم

من كون المعقول الثاني عارضا للمعقول الاول ان لا يكون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا ترى الى ان الصورة تستدعي معروضا وهو الهيولى

ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى نعم لو اخذ المعقول الثاني من حيث هو عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه البتة لكن لا خصوصية

له فيه فان العارض الخارجي ايضا اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه وثانيا انهم صرحوا بان الوجود مطلقا

سواء كان ذهنيا او خارجيا من المعقولات الثانية ويرد عليه من وجهين الوجه الاول ما ذكره العلامة[5] القوشجي من ان القول بكون الوجود

من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم قالوا بكونه موجودا في الخارج فلم يصح الحكم بان الوجود

من المعقولات الثانية فان المعقول الثاني ما لا يطابقه امر في الخارج وقد تحقق فرد من افراد الوجود المطلق في الخارج وهو الواجب تعالى

ولا يخفى على المستيقظ ان هذا الايراد صادر في حالة النوم والغفلة لا في حالة الفكر واليقظة فان الواجب ليس فردا للوجود المصدري

حتى يلزم من كونه موجودا في الخارج عدم كونه معقولا ثانيا بل هو فرد للوجود الحقيقي بمعنى ما به الموجودية وهو ليس من المعقولات الثانية

لا يقال لا يعرف للوجود عند اهل اللغة الا معنى واحد انتسابي وهو الذي يعبر عنه بالفارسية ببودن لانا نقول هذا اصطلاح آخر

لم يطلع عليه ارباب اللغة قال رئيس[6] الصناعة في آلهيات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة

انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به المعنى الانتسابي فان الوجود يطلق على معان كثيرة انتهى والوجه الثاني

وهو اقواهما ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط كما مر ذكره والماهية متصفة بالوجود الخارجي وكذا المطلق الوجود

في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج فكيف يصح عد الوجود المصدري من المعقولات الثانية واجاب عنه السيد المحقق في حواشي

شرح المواقف بما توضيحه انه ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود فيلاحظ الماهية اولا معراة

عن الوجود ثم يصفها به وهذا الاتصاف ليس في الخارج ولا في الذهن بل في مرتبة من مراتب الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم

ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها لكنه في الحقيقة ليس باتصاف وبالجملة فالوجود لا يتصف

[1] ای السيد الشريف علي الجرجاني منه مد ظله

[2] ای مولانا علي القوشجي ١٢ منه مد ظله

[3] ای مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

[4] ای مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[5] ای مولانا علي القوشجي منه مد ظله

[6] ای الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

به الشيء في الخارج فيكون من المعقولات الثانية وكذا الشيئية وهذا الجواب مردود بوجوه ثلثة الاول ان النفس الامر لا يخلو عن ذهن و خارج فاذا
لم يتصف الشيء به في الخارج يتصف به في الذهن لا محالة فقوله ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج مما لا يعقل به عاقل
والثاني ان هذا التقرير بعينه جار في جميع الانتزاعيات فيلزم ان يكون جميعها من المعقولات الثانية ولم يقل به احد والثالث وهو الحل
ان العروض ههنا يشتمل العروض الانضمامي والانتزاعي فالمعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط ولا يكون عروضه في الخارج اصلا
لا انضماما ولا انتزاعا والوجود وكذا الشيئية وان لم يكن لهما عروض انضمامي في الخارج لكن لهما عروضا انتزاعيا في الخارج قطعا وذلك
لان العروض الانتزاعي يتبع وجود منشأ الانتزاع فما كان منشأ انتزاعه موجودا في الخارج كالفوقية يكون له عروض انتزاعي فيه
ومناشي انتزاع الوجود والشيئية موجودة في الخارج فيكون اتصاف الاشياء بهما خارجيا فكيف يكونان من المعقولات الثانية
فان قلت قد صرح الصدر الشيرازي[١] في حواشيه المتعلقة بشرح المطالع ان المعقول الثاني على ما يفهم من كلام القدماء الكلي الخارج عن
حقيقة الافراد بشرط ان لا يحاذي به امر في الخارج اي لا يكون مبدؤه موجودا فيه كالشيء فان فرده اما سماء او ارض او سواد او بياض
او غير ذلك والشيء خارج عن حقيقة كل منها ومبدؤه الذي هو الشيئية غير موجود في الخارج وكذا العلة والمعلول والكلي والجزئي والجنس
والنوع ونظائرها فهذا يدل على ان الشيئية عند القدماء من المعقولات الثانية قلت قد وقع في عبارة القدماء ان المعقول الثاني ما يتصف
به الشيء في الذهن لا في الخارج ففهم منه جماعة ان مرادهم بعدم اتصاف الشيء به ان لا يكون مبدؤه موجودا في الخارج كالعلية والجنسية
وغيرها بخلاف الاسود فان مبدأه السواد موجود في الخارج وليس بشيء فان المراد بالاتصاف في كلام القدماء اعم من الاتصاف
الانضمامي والانتزاعي فالوجود والشيئية ليسا من المعقولات الثانية وكذا العلية والمعلولية ونحوها والتي اقول قد يتوهم
العجب من صنيع احسن المحققين[٢] حيث انكر كون الوجود من المعقولات الثانية في شرح السلم وشنع تشنيعا بليغا على السيد المحقق
ثم قال ههنا[٣] في تقرير كلامه ان الوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج
ولا عجب اصلا فان ما حققه في شرح السلم هو التحقيق عنده وعند كافة المحققين وما ذكره ههنا انما هو متابعة للجمهور مع انه في صدد
تقرير كلام السيد المحقق وهو قائل بكون الوجود من المعقولات الثانية فقرر كلامه على حسب مرامه قوله وانت خبير آه ايراد من المحشي على التقرير
المذكور آنفا قوله مع كونه كفوا للتقرير الثاني لا يخفى عليك انه ان اراد[٤] من الكفاءة الكفاءة في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية
كما في التقرير الثاني فهو باطل لان حاصل التقرير المذكور ههنا انه لو كان للوجود المصدري افراد غير الحصص لكان للوجود المصدري الخارجي ايضا
افراد سوى الحصص لكن لا يمكن ان يكون للوجود الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه كونه موجودا خارجيا كما مر فلا يمكن ان يكون للوجود المصدري ايضا فرد
غير الحصة وهذا التقرير مبطل للافراد غير الحصص للوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا فاين الكفاءة وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه واما احتمال ان يكون للوجود الذهني
افراد غير الحصص دون الوجود الخارجي ففي غاية السقوط لعدم القائل بالفصل قوله يرد عليه آه حاصل الايراد ان غاية ما يلزم من كون مفهوم الوجود الخارجي عارضا
لحقيقة وجود تلك الحقيقة في الخارج ولا مضايقة فيه فان المعقول الثاني انما هو الوجود المصدري واما كون تلك الحقيقة المفروضة ايضا
من المعقولات الثانية فممنوع فيمكن ان لا تكون تلك الحقيقة منها فلا يضره كونها موجودة في الخارج وقال جد جدي[٥] واستاذ استاذي
نور الله مرقده في حواشيه لدفع هذا الايراد اقول المحقق ليس بغافل عن الايراد كما لا يخفى عن كلامه اللاحق وهو ان المدعى بديهي والا
فلا يخفى ما فيه انتهى واقول جعل قوله لا يخفى ما فيه اشارة الى هذا الايراد ليس بمستحسن لان فيه تسليم كون الوجود معقولا ثانيا وهذا المحقق

---

[١] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[٢] اي مولانا محمد حسن ١٢ منه مد ظله

[٣] اي في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المواقف ١٢ منه مد ظله

[٤] هذا ما ارتضاه صاحب شمس البازغة ١٢ منه مد ظله

[٥] اي مولانا محمد ظهور الله نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله

وانت خبير بانه مع كونه كفوا للتقرير الثاني يدل على ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية ١٢ غلام يحيى رح

ينكره بل المحمل الصحيح له انه اشارة الى منع كون الوجود معقولا ثانيا **قوله** مسلم اقول تسليم كون الوجود معقولا ثانيا في غاية السخافة كما نبهنا عليه
قوله واما كون تلك الحقائق منها آه قال بعض الناظرين اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري
ما هي منشأ انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة لحصصه موجود في الخارج وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر
انه ليس من المعقولات الثانية وبهذا ظهر ان مبناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا
خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الراي انتهى اقول لا يخفى ما فيه لما عرفت سابقا ان المراد بالحقيقة غير الحصة المتنازع في وجودها للوجود
المصدري هو الامر الاجمل في كنهه غير الحصة وليس المراد به ما به الموجودية فان جميع الحكماء المحققين متفقون على ان للوجود منشأ مسمى بالوجود
وما به الوجود وهو امر آخر غير الوجود المصدري واقر به السيد المحقق في مواضع من كتبه فكيف ينكر الحقيقة للوجود بهذا المعنى ونسبة مثل
هذا الصنيع الى مثل هذا المحقق بعيد فالنزاع انما هو في ان هل للوجود المصدري فرد آخر غير الحصة يحصل في الذهن عند تصوره ام لا ولعلك
تفطنت من ههنا ان منع كون تلك الحقائق الوجودية من المعقولات الثانية كما صدر عن المحشي مكابرة صريحة فان كون الوجود المصدري معقولا
ثانيا يستلزم كون حقيقته بالمعنى الذي ذكرنا من المعقولات الثانية ايضا الا ان يكون مبنيا على ما جوزه المحقق الدواني[له] في الحواشي القديمة
المتعلقة بشرح التجريد الجديد من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته وفساد الشجرة ينبئ
عن فساد الثمرة **قوله** ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ آه اقول بل المتوقع من الفطن الذكي ان يستيقن بحسن تقرير[ك] احسن المحققين المذكور آخرا
كما عرفت **قوله** الا ان الاخصر الاشمل آه الغرض منه بيان الفرق بين التقرير المطول وبين التقرير المختصر بانهما وان كانا وافيين بما هو المطلوب
ههنا من سلب الافراد غير المعاني الحصصية للمعاني المصدرية لكن المطول يشتمل على فائدة جديدة لا يشتمل عليها المختصر فكان الاطول
احسن من هذه الجهة **قوله** القائلين بان الوجودات الخاصة آه اعلم اولا[عه] ان الوجود يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري
الانتزاعي الذي يعبر عنه ببودن وهو الذي جعلوه من المعقولات الثانية بناء على ما يفهم من ظاهر كلام القدماء وقد مر ان التحقيق خلافه
وثانيهما مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية ويعبر عنه بالوجود الخاص وثانيا[عه] انهم تنازعوا قديما وحديثا في ان الوجود
هل هو بديهي التصور ام نظرية فذهب جمع الى ان تصوره بديهي يعلمه البله والصبيان وقال بعضهم ان تصوره نظري وقال بعضهم ان
تصوره ممتنع وكتب المتاخرين مشحونة بذكر دلائل الفريقين والذي يحكمه النظر الدقيق هو ان النزاع بينهم لفظي فمن قال ببداهته اراد به الوجود
المصدري فان تصوره بديهي لكونه من الانتزاعيات وكنه الانتزاعيات ليس الا ما يحصل في الذهن على ما تقرر في مقره ومن قال بكسبيته
او امتناعه اراد به الوجود بمعنى ما به الوجودية كذا ذكره الصدر[ك] الشيرازي في حواشي شرح التجريد وللمناظر ان يمنع كون كل ما يحصل عند انتزاع
الانتزاعيات كنهها لها وثالثا[عه] انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود المصدري بديهي التصور مشترك بين الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود
في نفس الامر لا محالة به ينتزع الوجود عن الموجودات اختلفوا في تعيين الوجود الخاص وفي انه هل هو زائد على الحقائق او هو عينها او مشترك
فيها فذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه الى انه[عه] مشترك معنى قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف المدعى بحسب الظاهر
اشتراك معنى الوجود المصدري والانتزاعي بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي
انتهى وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري المعتزلي الى انه نفس الحقيقة في الواجب والممكنات كلها فالوجودات عندهم حقائق
متخالفة متكثرة بذواتها ووجود كل حقيقة عين لها وذهب الحكماء المشاؤون الى انه نفس ماهية الواجب وزائد في الممكن منضم معه

[له] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله
[ك] اي ملا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله
[عه] وثانيا
[ك] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مدظله
[عه] اي باعتبار المنشأ ١٢

مسلم واما كون تلك الحقائق منها نفي جزء المنع فالمتوقع من المنصف بعد اطالة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ سلمه الله تعالى الا ان الاخصر الاشمل

فهو عندهم حقيقة مشتركة معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منضمة بالماهية مطلقا واجبة كانت او ممكنة فجمهور
المتكلمين والحكماء متفقون على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
فالوجود عندهم معنى زائد على الماهية منضم معها في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة
والاشتراك انما في مفهوم الكون فقط لا في حقيقته فالوجود الخاص في الواجب عين ذاته وفي الممكن زائد عليه منضم معه وذهب الحكماء الاشراقيون
الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وذهب السيد المحقق في حواشي شرح
المواقف الى انه شخص خاص جزئي وهو الواجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي باضافتها اليه ودلائل هذه المذاهب كلها مبسوطة
في الاسفار الكلامية فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حواشي شرح التجريد ورأيت ان ما نقله المحشي ههنا من مذهب المشائين
غير المذكور في الكتب المتداولة فان الوجود الخاص عندهم عين الحقيقة في الواجب ومشترك معنوي بين وجودات الممكنات لا ان
الوجودات حقائق متخالفة متكثرة كما ذكره نعم هذا مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بان الوجودات الخاصة امور منضمة الى الماهيات
بل هي عين الحقائق المتخالفة عندهم وبالجملة فكون الوجود مشتركا لفظيا بان يكون الوجودات حقائق متخالفة مع كون الوجود
عارضا للممكنات منضما اليها مما لم يذهب اليه المشاؤن بل لم ينسب هذا المذهب الى احد في الزبر المتداولة فلعل المحشي اطلع
على التصريح من بعض المشائين على ذلك وحاصله ان حاصل كلام المحشي ههنا ان تقرير الاستاذ الاطول مع افادته ما هو المطلوب يفيد
بطلان هذا المذهب ايضا لذكر الشق الاشتقاقي فيه فيقال هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا بد ان يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الحمل بالمواطاة فظاهر فان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها
ومناشئ انتزاعها بالمواطاة باطل واما عدم الحمل الاشتقاقي فلانه لو حمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي المفروض كوجود زيد مثلا
لعرض له حصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فيلزم كون ذلك الوجود كالموجود موجودا خارجيا
وح فان لم يعرض له امر منضم آخر مسمى بالوجود الحقيقي به يصير ذلك الوجود الخاص موجودا سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك
فاي حاجة الى فرض عروض الامر المنضم بزيد مثلا وان عرض له فرد آخر فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لا وجود للامور المنضمة
التي هي الوجود الحقيقي وذلك ما اردناه فالتقرير الاطول يبطل هذا المذهب ايضا مع افادته ابطال كون الافراد الاخر سوى الحصص
للوجود المصدري ولا كذلك الاخصر فانه لخلوه عن ذكر الشق الاشتقاقي لا يبطل به الا وجود افراد الوجود المصدري غير الحصص
بما مر من التقرير ولا يبطل به هذا المذهب لبقاء احتمال الحمل الاشتقاقي فافهم واغتنم هذا التحرير فان المحشين قد سكتوا في
هذا المقام عن الحل والتقرير **قوله** للماهيات الممكنة دون الحقيقة الواجبية فان الوجود عند المشائين عينها وهو معنى قولهم الواجب
وجود وموجود وما به الوجود وهو المراد من قولهم الوجود عين الواجب فالمراد بالوجود في هذا القول الوجود الخاص ومعناه ان الوجود الخاص
في الواجب عينه لا انه عرض به امر آخر صير موجودا كما في الممكنات تعالى الله عنه ويمكن ان يكون المراد به الوجود المصدري ويكون
معنى عينيته للواجب ان صدقه عليه لا يحتاج الى حيثية زائدة فان ذاتها بنفسها مبدأ الوجود ولا كذلك في الممكنات فان
صدق الوجود المصدري عليها مستند الى حيثية جعل الجاعل ونحو ذلك فليحفظ **قوله** وان لا يبطل كونها افرادا للوجود المصدري هذا
وان كان صحيحا لان الفردية تقتضي الحمل بالمواطاة فلو كانت الوجودات الخاصة المذكورة افراد الوجود المصدري لوجب حمله عليها

له والابعد ق عليها الحكم لاستحالة ارتفاع النقيضين فكيف تكون سلبا لوجود الموجودات منه مد ظله

٦١

للماهيات الممكنة وهي الوجود المعنى بالمصدرية فلا يبطل كونها افراد الوجود

مواطاة وهو محال لكنه غير مفيد ههنا فان المراد من الافراد غير الحصص المتنازع في وجودها في هذا المبحث ليس مناشي انتزاع الوجود المصدري التي هي
الوجودات الخاصة حتى يكون ذكر افادة هذا الدليل بطلان كون الوجودات الحقيقية المذكورة افراد الوجود المصدري مفيدا كما نبهناك عليه غير مرة
بل المراد ما يحصل عند تصور الوجود المصدري في الذهن فهذا الكلام وقع في غير موضعه فتنكر لعله يحتاج الى لطف القريحة ومن لم يتعقل ما ذكرنا فلا يتهم الا عقله
قوله بخلاف الاطول قد يتوهم ههنا ان توصيف الدليل الاول بالاطول يفيد ان الثاني طويل وتوصيفه بالاخصر ينافيه وكذا توصيف الثاني
بالاخصر يفيد ان الاول مختصر وتوصيفه بالاطول ينافيه وجوابه ان الاطول والاخصر وان كانا من صيغ التفضيل لكن قد تجرد صيغة التفضيل عن
معنى التفضيل كما اشار اليه العلامة الجرجاني في حواشي شرح الشمسية فالمراد بالاطول الطويل وبالاخصر المختصر فلا منافاة **قوله** ولا غائلة فيه هذا
دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما افاد الدليل الاول فائدة اخرى ايضا ولم يحصل هذا المنصب للدليل الثاني فكان الدليل الاول اولى مع ان الاستاذ
قد جعل الثاني اولى في ما سبق وتحرير الدفع ان الاولوية التي حكم بها الاستاذ على الثاني انما هو باعتبار افادة المقصود واما افادة ابطال المذهب
المذكور فامر خارج عن المبحث فلا مضايقة لو لم يفده الدليل الثاني الذي هو الاخصر **قوله** فان المقصود في هذا المقام آه قال بعض الناظرين يعني
ان مقصود الشارح نفي الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق انه يقول ان معروض الوجود المصدري فرد حقيقي له فاورد عليه ما اورد
وقد عرفت مقصود السيد المحقق فلا يرد عليه ما قال انتهى اقول قد عرفناك مرة بعد اخرى بان هذا افتراء **قوله** وقد بقي بعد خبايا جمع خبية كالخفية
وزنا ومعنى وقد اظهرنا تلك الخبايا في هذه المباحث فتشكر **قال في الحاشية** لا يقال لكل من الوجودين لوازم آه هذه معارضة على ما ذكر
سابقا من ان بين الوجود الذهني والخارجي اتحادا نوعيا وتقريرها ان دليلكم وان كان يثبت مدعاكم لكن عندنا دليل ينفيه وهو ان لكل من الوجود
الذهني والخارجي لوازم ليست للآخر كالاحراق للنار والحرارة للهواء والبرودة للماء وغير ذلك فانها عوارض للوجودات الخارجية
ولا يمكن وجودها في الذهن وكالانكشاف به والاكتفاء بالعوارض وكونه صفة للنفس وغير ذلك فانها عوارض للوجود الذهني ولا يمكن
عروضها للوجود الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الاختلاف بين الوجود الذهني والخارجي
وهو خلاف ما ادعيتموه واجاب عنها كمال المدققين بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم
لوازم نفس الماهية وذا في ما نحن فيه ممنوع فيجوز ان تكون كلوازم الصنف فلا يلزم من مخالفتها اختلاف الوجود الخارجي والذهني نوعا
بل صنفا والمطلوب ذاك لا هذا **قال في المنهية** ايضا واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات آه اعلم ان ههنا اربع مقدمات متداولة
على السنتهم في مواضع الاولى ما ذكر ههنا والثانية اختلاف الملزومات لا يدل على اختلاف اللوازم والثالثة اتحاد اللوازم لا يدل
على اتحاد الملزومات والرابعة اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم اما الاولى فاستدل عليها العلامة الكوفاموي في شرح السلم
تقليدا للمتبحر العلوم كما هو دابه في جميع تصانيفه بما توضيحه ان الملزوم علة للوازم اما بنفس ماهيته كما هو مذهب رئيس الصناعة او باعتبار
وجوده المطلق في لوازم الماهية وبوجوده الخارجي في اللوازم الخارجية ووجوده الذهني في اللوازم الذهنية كما ذهب اليه المتاخرون
واللوازم من آثار الملزومات ومقتضياتها وقد تقرر في مقره ان الشيء الواحد لا يصدر منه الا الواحد فلا يصدر عن الملزوم الواحد
الا اللازم الواحد ولا يمكن صدور اللوازم المتعددة عن ملزوم واحد وذلك ما اردناه وهذا عجيب منه جدا ولا عجب منه فانه اقتدى
بمن اقتدى ظانا ان الامام ضامن انما العجب من امامه حيث لم يفهم سخافة هذا التقرير مع غوصه في بحار الحكمة اليمانية ولم يتفطن
ما يرد عليه من الوجوه القوية اليمانية منها ان هذا الدليل مبني على كون اللوازم معلولة للملزومات وهو في حيز البطلان بل التحقيق الحقيق

ای مولانا السید علی الجرجانی ۱۲ منه مد ظله

ای مولانا کمال الدین رح ۱۲ منه مد ظله

ای القاضی محمد مبارک الکوفاموی ۱۲ منه مد ظله

ای السید باقر داماد ۱۲ منه مد ظله

ای الشیخ الرئیس

بالقبول هو ان اللوازم مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف ومنها انه ان اراد من كون الملزومات فواعل للوازم انها فواعل مصدرة لها حقيقة فهو باطل اذ الفاعل الحقيقي لجميع الاشياء هو الله تعالى وما يظن في الظاهر انه فاعل فليس بفاعل حقيقة انما هو من الاسباب عـــه الآلات وما يستفاد من كلام الحكماء من نسبة الفاعلية الى غير الله تعالى كالصورة النوعية في باب الطبعيات والعقل الفعال في مبحث الالهيات فتسامح منهم اعتمادا على الفطرة الوقادة والفاعل الحقيقي عندهم لجميع الاشياء انما هو الله تعالى وما سواه من الوسائط والروابط كما صرح به المحقق [ا] الطوسي في شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وجاعلها انما هو الله تعالى لا ملزوماتها وان اراد بالفاعل المؤثر مطلقا او الموقوف عليه مطلقا فالحد الاوسط لا يتكرر لان المراد من الشئ الواحد في قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد انما هو المصدر لا المؤثر مطلقا ومنها ان قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد لم يثبت بدليل صحيح الى الآن والدلائل المذكورة في اسفارهم في هذا المقام كلها واهية فالبناء على الفاسد فاسد ومنها ان صدور الكثير من الواحد انما يمتنع من جهة واحدة واما اذا كانت هناك جهات مختلفة فلا باس بصدور الكثير عنه كما صرح به ابن كمونة عـــه في شرح التلويحات ولهذا جوزوا صدور الاثنين عن العقل الاول وهكذا الى ان قالوا بصدور جملة الاشياء من العقل الفعال فكذلك يجوز ان يكون للملزوم واحد جهات مختلفة تكون مبدأ للزوم لوازم مختلفة وبالجملة فهذا الدليل لا ينبغي ان تصغي اليه الآذان او تشهده الاذهان فالصحيح ان يقال لو لم يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات لصح الانفكاك بين اللازم والملزوم فان معنى اختلاف اللوازم ان يكون لازما لشئ لا يكون لازما لشئ آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم لا بد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لا يعرضه الا لازم واحد فيلزم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه وهو ينافي معنى اللزوم واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم كالحرارة اللازمة للشمس والحركة والنار فانها مختلفة بالماهية مع اتحاد لازمها واورد عليه ان الحرارة الحاصلة من الشمس غير الحرارة الحاصلة من النار وقس عليه فاين اتحاد اللازم وجوابه انا نتكلم في مطلق الحرارة من حيث انه مطلق فانه لازم واحد للملزومات المختلفة واما الثالثة فلما ذكرنا آنفا من كون اللازم اعم فلا يلزم من اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات واما الرابعة فلما ذكرنا في تحقيق الاولى فانه لو جاز اتحاد الملزومات مع اختلاف اللوازم للزم الانفكاك بين اللازم والملزوم وانتقضت القاعدة الاولى فاحفظ هذا التدقيق **قال** في المنهية ايضا لانا نقول آه جواب للمعارضة المذكورة وتحريره ان اللوازم المختلفة في الوجودين ليست مستندة الى الوجود الخارجي والذهني المصدريين حتى يلزم اختلافهما نوعا بل هي مستندة الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية هذا وقد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في ان مراد السيد المحقق من الوجود الذي يستند اليه اللوازم المختلفة ههنا ماذا فمنهم من قال ان المراد به الامر المنضم مع الماهية وعليه سلك الفاضل المحشي وسيجئ ماله وما عليه ومنهم من زعم ان المراد به الوجوب على ما هو مذهبه واورد عليه بان الواجب تعالى واحد شخصا فلا يمكن استناد اللوازم المختلفة اليه واجاب عنه الفاضل عـــه الكوفاموي بان استناد الامور المختلفة الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم تكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز ان تعتبر مع الواجب اعتبارات مختلفة بها يستند اليه اللوازم المختلفة والقول بان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اعتبارا مما لا دليل عليه ورده الفاضل المحشي بما رده وستطلع على ماله وما عليه عن قريب ومنهم من قال ان هذا الجواب مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بان الوجود نفس حقيقة كل شئ فهو مشترك لفظي بين الحقائق المتخالفة وفيه ان صاحب هذا القول يرى ان وجود كل موجود نفس حقيقته فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن حقيقة واحدة فالوجود الخاص الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اليه اللوازم المتخالفة الدالة على اختلاف الملزومات وان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني حقيقة واحدة بناء على مذهب عـــه الصدر الشيرازي من انقلاب الحقيقة باختلاف الوجود او بناء على القول بحصول الاشياء باشباحها فتخالفه هذين الوجودين

عـــه اي مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه مد ظله

عـــه المراد به المحقق عز الدولة سعد بن منصور ابن كمونة الاسرائيلي ١٢ منه عم فيضه

عـــه المراد به المولوي محمد عظيم الكوفاموي ١٢ منه مد ظله

عـــه اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

عند الجمهور تشهد بسخافته وقال بحر العلوم[له] نور الله مرقده ثم انه اخترع بعض المتأخرين مذهبا وزعموا انه مذهب المشائين وهو ان الوجود
المشترك هو المصدري واشتراكه بين الافراد المتخالفة بالحقيقة وكل وجود متشخص بنفسه يصير المبهمات متشخصة به بقيامه بها قياما انضماميا
وتارة يقولون قياما اتحاديا كقيام الجنس بالفصل فان بني جواب المحشي على هذا الرأي فله نوع توجه انتهى وفيه ان السيد المحقق قد صرح ان الوجود
المشترك وان كان يظن في بادي الرأي انه المصدري لكنه في الحقيقة هو الوجود الخاص فهو ليس بمعرض عن كون المشترك هو الوجود المصدري

قوله الظاهر انه اراد به الخ قال في المنهية في الوجود مذاهب احدها ان الوجود عبارة عن الواجب تعالى وثانيها انه عبارة عن حقيقة الشيء
وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد المحشي في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر
انه اراد الخ انتهت **قوله فيها في الوجود مذاهب** اختلفوا في الوجود في مواضع في بداهته ونظريته وفي اشتراكه بين الموجودات وعدم اشتراكه
وفي عينيته للموجودات وزيادته عليها وكتب الكلام مشحونة بذكر هذه الاختلافات والتحقيق على ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف
ان الاختلاف الاول لفظي حيث قال الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى المصدري والقائل بكسبيته وبامتناعه اراده
منشأ الانتزاع اي الوجود الحقيقي انتهى واما الاختلافات الباقية فالذي يظهر بالنظر الدقيق هو انها في الوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية وقد م
تفصيله فيما افاد كمال[٥٢] المدققين في حواشيه عند كلام السيد المحقق المذكور فعلى هذا يكون النزاع في اشتراك الوجود في الماهيات واختصاصه
وكذا في زيادة الوجود[مبتدا ١٢] وعينيته مع الماهيات كلها يرجع الى النزاع اللفظي فان القائل باشتراك الوجود هو القائل بالمعنى الانتزاعي
المصدري دون من يقول بعينيته مع الماهيات وكذا حال القائل بزيادته انتهى ما التقطته[خبر ١٢] **قوله فيها عبارة عن الواجب** هذا هو مذهب
الاشراقيين وتبعهم السيد المحقق وحقق ان ما به موجودية جميع الاشياء هو الواجب واليه تنتسب الموجودات كلها فالواجب موجود بالذات والممكنات
موجودة بوجوده كما يقال الماء مشمس وفرع عليه في حواشي حاشية التهذيب الجلالية عينية علم الواجب الاجمالي بذاته تعالى حيث
قال ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه الجهة
معدوم فالجهة التي بحسبها يتعلق العلم انما هي الاولى وهي راجعة اليه تعالى فان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب فعلمه تعالى بالممكنات
ينطوي في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنها مثقال ذرة انتهى والتحقيق ان ما اختاره من كون الوجود الحقيقي عين الواجب باطل فانه لا يخلو
اما ان يكون ذات الواجب مصداق الوجود او انتساب الممكن اليه وكلامه في حواشي شرح المواقف قد يشعر بالاول وقد يشعر بالثاني
وكلاهما باطلان اما ان كون ذات الواجب بعينها وجودا خاصا وما به الموجودية لجميع الاشياء باطل فلان ذات الواجب اما ان يكفي
في موجودية جميع الاشياء ويصح حكاية الموجودية للممكن عنها او لا يكفي فعلى الاول يلزم وجوب الممكن اي ممكن كان لان مصداق الموجودية
لما كان نفس الذات الواجبة بلا احتياج امر آخر وجب كون الممكن موجودا وهذا خلف وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى شرط زائد بحيث
لو لم يوجد ذلك الشرط لم يوجد الممكن مع وجود الواجب في الحالين وح فلم يكن ذات الواجب مصداقا للوجود بل الشرط الزائد واما استدلاله
على مذهبه[مبتدا ١٢] في منهيات حواشي الحاشية الجلالية بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا
فعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وجود ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على ان يوجد المنضم اليه في ظرف الاتصاف
ثم يوجد فيه الصفة وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود حقيقة فننقل الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى الواجب
فغير تام[خبر ١٢] لما قيل ان لنا ان نختار شق الانضمام ونقول يجوز ان يكون انضمام الوجود الى الممكن كانضمام الفصل مع الجنس فلا يلزم الوجود

له اي مولانا عبد العلي قدس سره منه عم فيضه

الظاهر انه اراد به الامر المنضم معناه غلام يحيى رح

٥٢ اي مولانا كمال الدين رح ١٢ منه عم فيضه

١٤١

قبل الوجود لان نحو التحو من الانضمام يرجع الى الجزئية فيلزم ان يكون الوجود جزءا من الممكن ولم يقل به احد فهذا الاحتمال خارج عن المبحث بل لانه

لا يلزم من ابطال شقي القيام الانضمامي والانتزاعي ثبوت المدعى وهو كون الوجود عين الواجب لبقاء شق العينية التي ذهب اليها الاشعري

فانه قال وجود كل حقيقة عينها فلا بد من ابطاله حتى يتم الدليل واما ان كون انتساب الممكن الى الواجب تعالى هو الوجود باطل فلان هذا الانتساب

اما ان يكون صفة للممكن كما هو الظاهر او صفة للواجب على الاول فاما انتزاعي او انضمامي وقد ابطلهما وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون انضماميا

او انتزاعيا فان كان انضماميا فوجود كل ممكن انتساب خاص له بالواجب قائم بالباري تعالى وصفات الواجب كلها قديمة فيلزم قدم الممكنات

باسرها وان كان انتزاعيا فيجري الكلام في المنشأ فافهم **قوله** فيها وثانيها آه هذا مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه والدلائل المورودة لاثباته

في الكتب الكلامية كلها مخدوشة ويرد عليه ان عينية الوجود تستلزم الوجوب فان الماهية لما كانت عين الوجود صارت بنفسها مصداق

الوجود من دون احتياج الى امر آخر وكل ما هو كذلك فهو واجب ويجاب عنه بان العينية لا تستلزم الوجوب فان الوجود اذا كان عينها فبطلان

الماهية هو بطلان الوجود فالوجود مفتقر في تقرره في الواقع الى الجاعل وكذا الماهية فلا وجوب **قوله** فيها وثالثها آه هذا القول يشمل ثلثة

مذاهب الاول مذهب الحكماء المشائين وهو ان الوجود عين الذات في الواجب وفي الممكنات زائد عليها منضم معها فهو مشترك معنوي بين الممكنات

فقط والثاني مذهب المتكلمين القائلين بان الوجود مطلقا سواء كان وجود الممكن او وجود الواجب زائد فعندهم الوجود مشترك معنوي بين الكل

والثالث مذهب زين الدين واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن ومشترك معنوي بين الممكنات وهذا الاخير سخيف جدا

فانظر ماذا ترى **قوله** فلوازم الوجود الذهني آه حاصله ان المراد بالوجود الذي سند السيد المحقق اللوازم المختلفة اليه هو الامر المنضم مع الماهية

والظاهر ان المنضم مع الوجود الخارجي غير المنضم مع الوجود الذهني فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهيات في الخارج

ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وهما اي الامران المنضمان مختلفان بالماهية فصح استلزام اختلاف اللوازم اختلاف

الملزومات مع عدم اختلاف الوجودين المصدريين لعدم استناد اللوازم المختلفة اليهما ويرد عليه انما يصح لو كانت الوجودات عبارة عن الامور المنضمة مع الماهية

وكانت حقائق متخالفة متكثرة بذواتها بان يكون اشتراك الوجود بينها اشتراكا لفظيا كما نقله المحشي سابقا عن المشائين فانه حينئذ يمكن استناد اللوازم المختلفة الى

تلك الوجودات المختلفة وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بانها حقائق مختلفة بالاشتراك اللفظي قائلون بانها عبارة عن نفس

الحقائق لا انها عبارة عن الامور المنضمة والقائلون بكونها عبارة عن الامور المنضمة قائلون بالاشتراك المعنوي فلا تنفع ارادة الامر المنضم

ههنا شيئا وقد تنبه عليه المحشي ههنا فقال مستدركا لكنه الخ واما ما اورده بعض الافاضل على تقرير المحشي بقوله اقول فيه انا اذا تصورنا شيئا

ووجوده الخارجي منضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها كما هو المتقرر عندهم

فاذا كان الوجود منضما مع الشيء في الذهن فهو بعينه الوجود الذهني فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فيعود الاشكال ومن ههنا

بطل ما قيل من انه لو هي جواب المحشي على هذا فله نوع توجيه انتهى بلفظه فخطأ فاحش منه بناء على زعمه في مواضع متعددة من حاشيته

ان معنى حصول الاشياء بانفسها حصول الشيء الخارجي من حيث تشخصه ووجوده الخارجيين في الذهن ولهذا اعترض على مذهب الطبعيين

في الابصار القائلين بحصول الصورة انطباعا في الرطوبة الجليدية كما مر تفصيله بثلثة ايرادات الاول ان الحصول في الحاسة انما يكون على

سبيل الحلول وهو يقتضي الاحتياج الى المحل بشهادة الوجدان ولا شك في ان الهوية الشخصية المذكورة من حيث انها هوية شخصية موجودة

في الخارج لا تفتقر الى الحاسة فلا يتصور حلول الهوية المذكورة في القوة الحاسة والثاني ان جماعة من الناس قد تبصر شخصا واحدا في زمان واحد

غلام یحیی

الی المولوی عبد النبی

فلو حصلت هويته الشخصية فی ذلک الزمان فی اذهان مختلفة یلزم وجود شخص واحد فی زمان واحد فی المحال المتعددة والثالث انه لو حصل الشخص فی الحاسة مع التشخص الخارجی یلزم ان یکون له تشخصان الخارجی والذهنی وتعدد التشخص للشخص الواحد باطل فهذه الایرادات من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد اذ مذهب المشائین لیس ما زعمه ذلک الفاضل حتی ترد علیه الایرادات الثلثة المذکورة **قوله** لکنه لا یصح آه حاصله ان استناد اللوازم المختلفة الی الامور المنضمة مع الماهیات التی هی وجودات حقیقة لا یصح علی المذهب المختار للحکماء المشائین من ان الوجود مشترک معنوی بینها بان یکون الوجود موضوعا لمعنی واحد وهو مبدأ الوجود وما به الوجود ویکون هذه الامور افراده وذلک لان الامر المنضم الی الماهیة علی تقدیر کونه مشترکا معنویا بینها یکون متحد النوع فلا یصح استناد اختلاف اللوازم الیه بل انما یصح علی الاشتراک اللفظی وهو باطل کما مر واقول الاستدراک ههنا لا معنی له فانه یوهم ان ههنا مذهبا آخر غیر ما استدرک به وقد عرفت انه لیس کذلک فان القائلین بالامر المنضم قائلون بالاشتراک المعنوی **قوله** بناء علی ما قال ای السید المحقق فی حواشی شرح المواقف وحاصل کلامه فیها ان المدعی بالنظر الی المقصد الاول من المرصد الاول من الموقف الثانی من المواقف الموضوع لاثبات بداهة الوجود المصدری اشتراک الوجود المصدری معنی بین افراده التی هی حصصه او بین الموجودات بحسب الحمل الاشتقاقی فی هذا المقصد الثانی لکن اشتراک الوجود المصدری الانتزاعی لا یتصور حقیقة الا بحسب المنشأ الذی هو الوجود الحقیقی فیکون الاشتراک فیه حقیقة لا فی المعنی الانتزاعی وایضا اشتراک المعنی المصدری بین الوجودات والموجودات ضروری غیر قابل لان یجعل مسئلة من الفن بل لکونه اجلی مما لا یلیق النزاع من هؤلاء العقلاء فیه فیکون الاشتراک وعدمه فی الوجود الحقیقی حقیقة **قوله** بین الوجودات او الموجودات وجه الترديد ان الوجوه الدالة علی اشتراک الوجود المذکورة فی المواقف بعضها تدل علی اشتراک الوجود بین افراده الحصصية وبعضها تدل علی اشتراکه بین افراد الموجودة ولولا ضیق المقام لذکرتها **قوله** اشتراکا علی وجه الاجتماع هو عبارة عن امکان صدق الکلی علی الافراد مجتمعة کما یصدق علیها منفردة والاشتراک المعنوی عبارة عن اشتراک المعنی بین افراده کالانسان بالنسبة الی افراده والاشتراک اللفظی عبارة عن اشتراک اللفظ فی المعانی کالعین بالنسبة الی معانیه هکذا نقل عنه فی المنهية **قوله** وبحسب النظر الدقیق اشتراک الوجود الحقیقی اورد علیه احسن المحققین[1] فی حاشیته المتعلقة بحواشی شرح المواقف بان الوجود الحقیقی لم ینقح بعد فارجاع المباحث الیه الغاء لها بل الالیق فی حق من یرجع المباحث ان یعین المبحث علی ان کثیرا من دلائل المتخاصمین بل کلها لا ینطبق الا علی المصدری انتهی وانت تعلم ان اختیار وقوع النزاع فی الوجود المصدری البدیهی الاشتراک لیس باولی من اختیار وقوعه فی الوجود الحقیقی ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذین لا تمیز لهم فی المباحث فی الوجود الحقیقی قبل تنقیح المصداق **قوله** وما قیل القائل الفاضل السندیلی[2] مجیبا عما اورده کمال المدققین[3] بقوله ان الوجود بمعنی ما به الوجود لما عبر به عن الواجب فلا یصح استناد اختلاف اللوازم المختلفة الیه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عبارة عن الماهية نفسها وهی ایضا لا تصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فیهما ذهنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنضم وذلک ایضا باطل علی تقدیر الاشتراک المعنوی کما هو المتقرر فی مدارک الحکماء انتهی حیث قال انا مع اعترافی بقصور الباع اقول یمکن ان یقال انه اراد بالوجود ما به الوجود وهو الواجب واستناد الاشیاء المختلفة الی الواحد انما لا یجوز اذا لم تعتبر معه جهات متعددة واما اذا اعتبرت فیجوز انتهی وهکذا ذکره الفاضل الکوفاموی[4] **قوله** لیس بجید فیه اشارة الی دفع الایراد **قوله** اذ بناء علی هذا التصحیح آه حاصله انه لو کفی التغایر الاعتباری فیمکن استناد اللوازم المختلفة الی الوجود المصدری ایضا لتحقق التغایر بین الوجودین اعتبارا فلم عدل السید المحقق عنه واجاب عنه جد جدی واستاذ استاذی[5] نور الله مرقده بانه انما عرض عنه لان اللوازم انما هی مستندة فی نفس الامر الی الوجود الحقیقی دون المصدری لا لان الجواب لا یتاتی الا به **قوله** هل الجید ای الجید من بد والامر فی الجواب کذا فی المنهية

[1] ای ملا محمد حسن قدس سره ۱۲ منه مد ظله
[2] ای المولوی احمد علی السندیلی ۱۲ منه عم فیضه
[3] ای مولانا کمال الدین رح ۱۲ منه زاد مجده
[4] ای المولوی محمد عظیم الکوفاموی ۱۲ منه عم فیضه
[5] ای مولانا محمد ظهور الله قدس سره ۱۲ منه زید برکته

قوله انما هو الالتفات على المبني عليه قال في المنهية المراد به الامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف في دفع الاشكال انتهت قال تم خصص آه اعلم ان في كلام المصنف ثلثة احتمالات الاول ان يراد بالتجدد الحادث فقط وبالصفة الحصولي وهذا هو الذي ابطله سابقا في المنهية واراد ههنا ابطاله في الحاشية والثاني ان يراد به الحصولي الحادث وهو الذي صدره سابقا بقوله ويمكن آه فاللام في قوله ههنا لكن ما هو الا العلم الحصولي للعهد اي الحصولي الحادث لانه لا دخل في الاكتسابات الا للعلم الحصولي الحادث على ما مر تقريره والثالث ان يراد به مطلق الحصولي ويكون قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور صفة كاشفة وهو الذي ذكره بقوله كان المراد الخ بحمل البعدية على الذاتية على ما هو الصحيح المقبول عند ارباب التصحيح وعلى هذا يكون كل من العبارات الثلث محمولا على فائدة جديدة وكل جديدة اولى من قديمة قوله وجه لعدول المصنف الخ قال بعض الناظرين يعني ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيص المقسم بالحادث لابد من التخصيص بالحصولي ايضا لان الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم تخصيص المقسم بالحصولي بعد تخصيصه بالحادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى تخصيصه بالحصولي اذ المتجدد بمعنى الحصولي الحادث ولا يخفى ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عند المصنف في زعمه هو الحصولي الحادث كما اومانا اليه في ما سبق انتهى اقول غرض السيد المحقق ههنا ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيصه بالحادث لابد ان يخصص بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة داعية اليه وعلى تقدير تخصيصه بالمتجدد الذي هو عبارة عن الحصولي لا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة فان العلم الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق عند المحققين ومنهم المصنف فلابد ان يقيد المقسم بالحصولي المطلق ثم ان البداهة والنظرية لا يتصف بهما الا الحصولي الحادث فلابد من تقييد الحصولي بالحادث عند التقسيم الثاني قوله توجيهه توضيحه انه كما ان البناء يعلم ما يبنيه ويصوره في ذهنه قبل البناء ثم يعلمه بصورته التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه كذلك الواجب تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البناء قبل وجود البناء وبين علم الواجب قبل وجود الاشياء فان في الاول اجمالا منافيا للكشف التام وفي الثاني انكشاف تام فالله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها علما تاما كما يعلم بعد وجودها وهذا العلم السابق هو المسمى بالعلم الفعلي لانه مبدأ الفعل الخلق ومنشأ لجعل الاشياء فان الجاعل ما لم يعلم المجعول لا يصدر منه الجعل وهو ظاهر والعلم الذي يكون بعد ايجاد الاشياء يسمى بالتفصيلي قال السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية اعلم ان للواجب علما اجماليا وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالي فهو مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وهو صفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو علم حضوري بالموجودات الخارجية والصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى اذا تمهد لك هذا فنقول ان المصنف قد مثل العلم الحضوري الذي يكفي فيه مجرد الحضور بعلم الواجب ولم يقيده بعلمه بنفسه كما قيد علم العقول به فعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضوري سواء كان بنفسه او بغيره وقد تقرر في مقره وسياتي تقريره عن قريب ان العلم والمعلوم في الحصولي متغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان لا تغاير بينهما اصلا لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم ح ثلث استحالات الاولى عدم علمه قبل وجود الممكنات لان علمه بها لما كان حضوريا وهو عين الحاضر عند المدرك ولا حضور للممكنات قبل وجودها فلا يكون لعلمه بها قبل وجودها سبيل والثانية استكماله بالغير فلانه لا شك ان العلم صفة كمال وعلى هذا التقدير يلزم استكماله بالممكنات لكون العلم عبارة عنها والاستكمال بالغير نقص في ذاته والثالثة زيادة صفة العلم لانه لما كان عبارة عن الممكن بنفسه لكونه حضوريا والممكن زائد على الواجب فيلزم زيادة صفة العلم عليه مع انهم قائلون بعينية صفة العلم بل بعينية جميع الصفات تعالى

قوله انه قد تقرر فی مقره ای فی فن الالٰهیات من الحکمة الباحث عن احوال ما لا یفتقر الی المادة مطلقا لا فی الوجود الخارجی ولا فی الوجود الذهنی کالاٰله والعقول

قوله علما فعلیا یقابله العلم الانفعالی وهو الذی یکون بالتاثر عن الغیر وهو لیس بصفة کمالیة قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات یقسم المعقولات الی

ما یکون عللا لوجود الاعیان الخارجیة التی هی صورها کتعقل الانسان عملا غریبا لم یسبقه احد الی مثله وایجاد ما یعقله بعد ذلک ویسمی علما فعلیا والی

ما یکون معلولات للاعیان الخارجیة کتعقل الانسان شیئا شاهده ویسمی علما انفعالیا ویجب ان یکون تعقل الواجب من النحو الاول قوله ینادی

باعلی ندائه الخ کیف لا فالبعرة تدل علی البعیر والاقدام تدل علی المسیر افلا یدل هذا النظام العجیب علی علم اللطیف الخبیر وهذا النداء لم یصل الی قعر صماخ

الشیخ المقتول حیث زعم ان علمه تعالی لیس فعلیا مقدما علی الایجاد حیث قال فی حکمة الاشراق بعد ما ابطل مذهب المشائین القائلین بانطواء

علم الممکنات فی علمه تعالی بذاته فی زعمه وسنذکره عن قریب فاذن الحق فی العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو کونه ظاهر الذات وعلمه بالاشیاء کونها

ظاهرة له اما بانفسها او بمتعلقاتها انتهی ولما شعر بورود الایراد علیه بانه لو لم یعلم الواجب الاشیاء قبل ایجاد العالم فکیف یصدر عنه هذا النظام

الاکمل اجاب بان النظام العجیب الموجود فی العالم لازم من عجب الترتیب الذی بین المجردات العقلیة والنسب اللازمة واضوائها المنعکسة بعضها عن بعض

انتهی ولعمری هذا الکلام من اوله الی آخره مما یقشعر عنه جلود الذین یخشون ربهم وتقف به شعور الذین یخافون ربهم الم ینظر الی هذا النظام العجیب والترتیب

الغریب ایقول عاقل انه صدر من غیر ان یعلمه موجده ویتصوره مبدؤه واما اعتذاره بان جودة النظام وحسن الترتیب انما هی ظلال ولوازم للنسب الشریفة

والترتیب الانیق الواقع بین المفارقات فان العقول المفارقة کثیرة ولها سلسلة طولیة وعرضیة فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها

وهیئاتها لهیئاتها فمردود بما ذکره العلامة الشیرازی فی الاسفار الاربعة بانا لو سلمنا ان هذا النظام تابع لنظام ذلک العالم لکنا نستفسر عن حال

ذلک العالم انه ما السبب الباعث لنظام ذلک العالم فان جعل لکل نظام نظام آخر یلزم الدور او التسلسل فلا جرم ینتهی الی العنایة الالٰهیة والارادة

الواجبیة التی نفاها صاحب الاشراق هذا وسیجیٔ زیادة تحقیق لهذه المباحث قوله لیس زائدا علی ذاته الخ اقول النفی وارد علی المقید والقید

جمیعا فالغرض انکار الزیادة مطلقا لا نفی التغایر والتمایز فقط وقد یقال انه اشارة الی دفع سوال یرد علی الحکماء علی قولهم صفات الواجب

ومنها العلم عینه تعالی تقریر السوال ان الصفة عبارة عما یقوم بالشیٔ والعقل یشهد بالتغایر بین القائم وما یقوم به فهل سمعت احدا یقول

ان صفة زید عین ذاته فکیف یکون صفات الواجب عینه تعالی ومن ثم قال بعضهم ان غرض الفلاسفة من هذا القول انکار صفات الواجب فی صورة الاقرار وتحریر الدفع انه لیس غرضهم

ان الصفة عین محض للواجب تعالی لا تغایر بینهما اصلا حتی یرد علیه ما یرد بل الغرض منه انه لا تمایز بین ذات الواجب وصفاته کتمایز زید عن صفته فان ذاته فی نفسها مطلقة

خالیة عن جمیع الصفات وکل صفة من صفاته امر زائد علی ذاته ممتاز عنها ولا کذلک الواجب فانه لا یمکن خلو ذاته عن صفات الکمال فی وقت من الاوقات

فصفاته لیست ممتازة عنها بل هی متصفة بها فی حد ذاتها وهذا هو معنی قول المتکلمین صفات الواجب لیست عینه ولا غیره فلیس معناه

سلب النقیضین کما یتوهم فی بادی الرای بل المراد ههنا بالغیر الغیر الاصطلاحی وهو ما یمکن الانفکاک عنه فصفات الواجب لیست غیره بهذا المعنی

لعدم امکان انفکاکها عنها والا یلزم النقص المنافی للوجوب ولا عینه عینیة محضة وظاهر ان العین والغیر بالمعنی المذکور لیسا متناقضین حتی یلزم

ارتفاع النقیضین هذا ولا یخفی علیک انه علی هذا التقریر یرتفع النزاع بین الحکماء والمتکلمین ویکون مآل قول المتکلمین وقول الفلاسفة واحدا ولیس

کذلک فان المتکلمین یقولون ان صفات الواجب ممکنة صادرة عنه تعالی قدیمة ازلیة تتصف بها الذات من الازل والفلاسفة لا یقولون

بصدورها عن الواجب بل هم قائلون بالعینیة بمعنی ان ما یصدر عن الذات والصفة فی غیر الواجب فهو صادر عن نفس ذاته الحقة من دون احتیاج الی امر آخر

فهو بالحقیقة نفی للصفات الواجب الزائدة کما ذکره المحقق التفتازانی فتامل فان المقام دقیق لا یفهم الا بنظر التحقیق قوله کما یشهد به قوله تعالی الخ

[margin:] للواجب سبحانه فسره ان علما فعلیا متقدما علی المعلوم وسببا لایجاده او ملاحظة ما فی النظام العجیب من الغرائب واللطائف ینادی باعلی ندائه علی انه موجده عالم ٦٨ [illegible]

[margin glosses:] اعلم ان الالٰهی هو الفن الباحث عن امور لا تحتاج فی وجوده الذهنی والخارجی کلیهما الی المادة ویشتمل علی ثلثة فنون الاول فن الامور العامة وهی قد تقارن المادة والثانی فن الواجب وصفاته والثالث فن العقول وقد یخص اسم الالٰهی بالاخیرین ١٢ منه مد ظله ١ ای مولانا نصیر الدین الطوسی ٢ منه ٣ عم فیضه ای مولانا شهاب الدین المقتول السهروردی ١٢ منه مد ظله ٤ مقولہ ٥ ای مولانا صدر الدین الشیرازی ١٢ منه مد ظله

اقول هذا الاستشهاد فی غایة اللطف واللطافة وموافق لما ذکره علماء التفسیر اولو البصارة واستدلال الفلاسفة بهذه الآیة علی
تحسین علم الفلسفة فی غایة الضعف والسخافة کیف وبعض مسائل الحکمة کاستحالة الخرق والالتیام فی الافلاک العظام واستحالة اعادة
المعدوم المنجرة الی انکار الحشر مخالفة للنصوص الظاهرة فحق ان یقال فی حقها من یوت الحکمة فقد اوتی شرا کثیرا قوله ای بالامر المباین
قال فی الحاشیة ای الامر المنفصل المتمایز الوجود انتهت قد یقال فیه سلوک علی مسلک المتکلمین فان الذی لایلیق بشان الواجب عندهم
انما هو الاستکمال بالمنفصل المتمایز الوجود واما الاستکمال بالصفات الزائدة فهو جائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازانی[1] فی شرح
العقائد النسفیة الاولی ان یقال المستحیل تعدد ذوات قدیمة لا ذات وصفة وان لایجترأ علی القول بکون الصفات واجبة الوجود لذواتها
بل یقال هی واجبة لا لغیرها بل لما لیس عینها ولاغیرها وهو ذات الله تعالی ولا استحالة فی قدم الممکن اذا کان قائما بذات القدیم واجبا به
غیر منفصل عنه ولیس کل قدیم الٰها حتی یلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لکن ینبغی ان یقال الله قدیم بصفاته ولایطلق القول علیها بالقدم
لئلا یذهب الوهم الی ان کلا منها قائم بذاته ولصعوبة هذا المقام ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الی نفی صفات الله تعالی والکرامیة الی نفی
قدمها انتهی وهذا صریح فی استکمال الواجب بالصفات الزائدة الازلیة ولا باس فیه لکن ینبغی السکوت عن اطلاق الاحتیاج والاستکمال علی الواجب
والفلاسفة لما رأوا ان استکمال الواجب بالممکن مطلقا نقص اضطروا الی القول بعینیة الصفات له ونفی زیادتها علیها ولم یعلموا ان الصفة مطلقا
تقتضی زیادتها علی الموصوف ویمکن ان یقال لیس غرض الفاضل المحشی من هذا التفسیر تجویز الاستکمال بالامر الغیر المنفصل کالصفة القائمة
به تعالی وانما فسره بهذا بناء علی انه علی تقدیر کون علم الواجب حضوریا انما یلزم الاستکمال بالامر المنفصل المتمایز فی الوجود وهو الممکنات
وبالجملة هذا التفسیر بیان للواقع لا احتراز قوله یستدعی العینیة مع المعلوم اما عینیة ذاتیة واعتباریة کلیهما کما هو مذهب المحشی المحقق واما عینیة
ذاتیة فقط مع التغایر الاعتباری کما ذکره المحقق[2] الطوسی فی شرح الاشارات واما ما کان لمصداق المعلوم والعلم فی العلم الحضوری یکون واحدا
ولما کان علم الواجب بما سوی ذاته من الاشیاء حضوریا یلزم ان یکون علمه عین الاشیاء فیلزم عدم علمه قبل وجود الممکنات وههنا مخلص
سلک علیه احسن[3] المحققین وهو ان المعلوم بالذات فی علم الواجب بذاته کان او بغیره انما هو ذاته فلا یلزم عدم علمه قبل وجود الممکنات
ولا الاستحالتان الاخریان حیث قال فی حواشیه لک ان تقول ان العلم الحضوری للباری سواء کان بالنظر الی ذاته او بالنظر الی
ذات الممکن عین ذاته وتحقیقه ان الباری بحضور ذاته عند ذاته ینکشف الاشیاء لدیه کلها فالذات هی المعلومة حقیقة وبالذات والممکنات
کلها بالعرض فکما ان الوجود بالذات للواجب حقیقة وللممکنات بالعرض کذلک المعلوم بالذات ذاته تعالی والممکنات معلومة بواسطتها وداخلة
فی العرض فالممکنات کما انها موجودات بالعرض ویخالف حکم وجودها بحکم وجود الباری کذلک الممکنات معلومة بالعرض ویخالف حکم
علمها بحکم علم الباری واذا تقرر هذا فنقول ان علم الواجب علم حضوری مطلقا سواء کان بالنظر الی الذات او بالنظر الی الممکن وهو معلومه بالذات
ذاته دون غیره بحیث لایعزب عنه مثقال ذرة بسبب حضورها عنده فلا یستکمل الواجب بغیره بل هو مستکمل بذاته ولا شناعة فیه ولا زیادة
صفة العلم فان الذات هی الحاضرة عنده وهی منشأ الانکشاف ولا یلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تنتفی بانتفاء المعلوم
بالذات دون العرض ولا تعزفه فی هذا التحقیق بین العلم بمعنی الحاضر بالذات وبین العلم بمعنی منشأ الانکشاف کما فرق المحشی فی تحقیقه
وجعل الحضوری بمعناه الاول دون الثانی بل کلاهما حضوری ولا یغایر کل واحد منها لذاته تعالی انتهی کلامه واعترض علیه زبدة[4] المحققین
فی حواشیه بوجهین الاول انه لا یصلح توجیها عن القائلین بحضوریة علم الواجب بالممکنات کصاحب الاشراق وغیره فانهم صرحوا ان علمه بعقولها

[1] ای مولانا سعد الدین التفتازانی رح ۱۲ منه مدظله

[2] ای مولانا نصیر الدین الطوسی رح ۱۲ منه مدظله

[3] ای مولانا محمد حسن رح ۱۲ منه مدظله

[4] ای مولانا ولی الله رح ۱۲ منه مدظله

عين معقولاته حال الايجاد بالاقبله والثاني ان ذات الواجب مقدمة على الممكنات على تقدير القدم تقدما ذاتيا فليس في مرتبة ذاته شيء من الاشياء
وعلى تقدير الحدوث الزماني تقدما خارجيا فليس في مرتبة ذاته شيء في الخارج والواقع فلما كان مبدأ الانكشاف بنفس ذاته فهو في حد ذاته عالم
بجميع الاشياء فيلزم معلومية الشيء وتعلق العلم به قبل وجوده وظاهر ان انكشاف الشيء وتعلق العلم قبل وجوده في الواقع باطل على تقدير
كون العلم حضوريا **اقول** وبالله التوفيق القائلون بكون علم الواجب بالممكنات حضوريا افترقوا فمنهم من انكر العلم الفعلي وزعم ان العلم الحضوري
عين الممكنات واليه ذهب صاحب الاشراق ومنهم من قال ذات الواجب مع وحدته مرآة لجميع الاشياء من الازل الى الابد واليه ذهب المتاخرون
وقد عرفت ان مذهب صاحب الاشراق في هذا الباب خال عن التحصيل لا يقبله العقل السليم فضلا عن صاحب الاشراق اذا عرفت هذا فنقول توجيه
ذلك المحقق مبني على مذهب المتاخرين المقبول عند المحققين فلا قدح لو لم يصلح تحقيقه توجيها لمذهب صاحب الاشراق فاندفع الايراد الاول اما الايراد
الثاني فهو مشترك الورود عليه وعلى مذهب المتاخرين المذكور فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان الممكنات وان كانت معدومة في حد ذات الواجب عن
الواقع لكنها منطوية الوجود في وجود الواجب وذاته الواحدة كالصورة المتعلقة باشياء كثيرة مبدأ الانكشاف جميع الاشياء كما سياتي
تحقيقه فلا مضايقة في تعلق علم الواجب بالاشياء قبل وجودها بهذا النمط وبعض الناظرين زاد نغمة في الطنبور فاورد على ذلك المحقق اولا بالايراد
الاول المذكور سابقا وقد عرفت جوابه وثانيا بانه لا خفاء في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه
فلا يلزم بحضور ذاته عند ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة اصلا لا بالذات ولا بالعرض انتهى ولعله لم ينظر شرح السلم
لذلك المحقق فانه قد اجاب عنه بان ذات الواجب مع تباين الممكنات لها منشأ لانكشافها بارتباط خاصة بين الذات والممكنات فلا جرم يكفي حضور ذاته
عند ذاته لانكشافها ويكون الممكنات معلومة بالعرض وذاته تعالى معلومة بالذات علما بالذات فاستقم ولا تزل **قوله** بحدوث الزمان والزمانيات
هذا اقتداء بالسيد المحقق فانه قال في المنهية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب المحققين القائلين
بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم لان المعدوم الزماني حاضر عند هم
في زمان وغائب في زمان آخر فليس معدوما محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وفي زمانه وحاضر عنده تعالى
وان كان غائبا عنا انتهت وتوضيحها ان استحالة عدم علم الباري تعالى قبل وجود المعلوم انما تلزم على تقدير حدوث الزمان والزمانيات
فانه على هذا يكون الاشياء الحادثة زمانا قبل وجودها معدومة محضة فلو كان علمه تعالى بها حضوريا والعلم والمعلوم متحدان فيه يلزم عدم علمه
قبل وجود الممكنات قطعا لانعدام المعلومات عن الواقع واما على القول بقدم العالم كما هو مذهب الحكماء فلا يلزم هذه الاستحالة فان العالم ح
لا يكون مسبوقا بالعدم صريح في الواقع بل هو موجود معه تعالى فلا قبلية له على شيء من اجزائه وما يرى من التقدم والتاخر في اجزاء الزمان والزمانيات
فانما هو باضافة بعضها الى بعض واما بالقياس الى الواجب المتعالي عن شوب الزمان فكل الاشياء حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا لا قبلية هناك
ولا بعدية فهو يعلمها بذواتها في كل جزء من اجزاء الزمان فلا يلزم عدم علم الواجب اصلا ويرد عليه ما اورده بحر العلوم[1] رح من ان الايراد غير ساقط
على هذا الراي ايضا لان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة
فيكون العلم انفعاليا وقد يجاب عنه بان مراد السيد المحقق من القبلية القبلية الانفكاكية في الخارج دون القبلية بحسب مرتبة العقل فتخلف
علم الواجب عنه حين قدم الزمان باعتبار لحاظ العقل في المرتبة المتقدمة لا يضر وهو مردود بما ذكره ابي واستاذي[2] سراج المحققين في كشف المكتوم
على حاشية بحر العلوم بان المرتبة المتقدمة على حضور هذه الموجودات من المراتب الواقعية وان لم تكن القبلية في الخارج فخلوه تعالى عن العلم بها فيها

---

[1] اي مولانا عبد العلي رح منه مد ظله

[2] اي مولانا الحاج محمد عبد الحليم ادخله الله في

يستلزم الجهل فى ذاته وهو كما ترى قوله واستكماله بالغير هذه استحالة ثانية على تقدير كون علم الواجب بالممكنات حضوريا تقريره انه لو كان
علم الواجب بالممكنات حضوريا بان يكون الممكنات بانفسها مناشئ للانكشاف له تعالى للزم استكمال الواجب بالغير وهو الممكن لانه قد ثبت ان العلم كمال
وهو على هذا التقدير عين الممكن وهو غير الواجب فيلزم استكماله بالغير قوله وزيادة صفة العلم عليه هذه استحالة ثالثة واردة على التقدير المذكور
تحريره انه لو كان علم الواجب بالغير حضوريا لزم زيادة العلم عليه لان العلم ح يكون عين الممكنات وهى زائدة عليه تعالى مغايرة له قوله هدم لاساس
ما مهدناه فالاستحالة الاولى تهدم التمهيد الاول من ان النظام العجيب يشهد بان موجده علمه اولا ثم اوجده والاستحالتان الاخريان تهدمان
لاساس التمهيد الثانى واما التمهيد الثالث فليس تمهيدا مستقلا بل هو موقوف عليه للاستحالة الثانية والذى يظهر لى هو ان الاحسن فى تقرير
الاستحالة الثانية ان يقال لو كان علمه بالممكنات حضوريا وعين الممكنات فلا يخلو اما ان يستكمل ذات الواجب به ولا على الاول يبطل التمهيد
الثانى وعلى الثانى يبطل التمهيد الثالث قوله فتدبر افادابى واستاذى سراج المحققين نور الله مرقده لعله اشارة الى ما اورده بحر العلوم من
ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير امر واحد لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير والافتقار والا فاى استحالة فيهما
فتدبر انتهى واجيب بان السيد المحقق انما عدهما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير يستحيل فى جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة
تستحيل فى جنابه لكونه خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات له تعالى واليه اشار رحمه الله تعالى بقوله فتدبر قوله حاصله آه محصوله
ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدرى الانتزاعى الذى يعبر عنه بدانستن وهو موقوف على تحقق المنتسبين والثانى مبدأ الانكشاف
كالصورة العلمية وغيره والثالث الحاضر عند المدرك والاول خارج عن البحث لعدم كونه كمالا انما الكمال هو الثانى والثالث فالمعترض
زعم انهما متحدان فى الواجب كما انهما متحدان فى الممكن فاورد عليه ما اورد من الاستحالات المذكورة وليس كذلك فان المعنى الثانى عين الواجب
والثالث عين المعلوم وهو الممكن فالحاضر عند الواجب وان كان هو الممكن لكنه ليس علما ومبدأ للانكشاف له حتى يلزم الاستكمال بالغير وغيره
بل مبدأ الانكشاف هناك انما هو الذات الواجبة الواحدة فاندفع الاشكال بحذافيره وقال بعض الناظرين معترضا على الفاضل المحشى ان هذا الكلام يدل دلالة
صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم الفعلى المقدم على الايجاد وكونه عينا للواجب
والقائلون بكون علم الواجب حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلى المقدم على الايجاد ويقولون سبق العلم على الايجاد غير ضرورى فكيف يكون التحقيق
الذى ذكره الشارح جوابا من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذى ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب على ما تحقق عنده انتهى واقول خلف للناظر ونفى ان العلم الفعلى
الواجبى المقدم على الايجاد الذى هو عين الواجب عند المحققين من المتاخرين ومنهم المحشى المحقق بل هو حضورى او واسطة بين الحصولى والحضورى فمنهم من قال انه
واسطة بينهما زعما منه انهم قد صرحوا ان العلم والمعلوم فى الحصولى متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وفى الحضورى متحدان من كل وجه
وهذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم الذى هو الواجب وبين المعلوم الذى هو ذات الممكن اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا عند المحققين فكيف يقال انه
عين احدهما وتح فالتقسيم الضابط ان يقال العلم اما حضورى ان كان حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف او حصولى ان كان بحصول
الصورة عنده او ذاتى ان كان عين ذات العالم واليه يشير كلام المحشى المحقق فى حواشى حاشية التهذيب الجلالية من ان العلم الاجمالى
مبدأ للعلم التفصيلى وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقى وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلى فهو العلم الحضورى
بالموجودات الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى ملخصا فانه يدل على ان العلم الاجمالى الذى هو عين الذات ليس بحضورى ولا حصولى
والذى يظهر لى بالنظر الدقيق هو ان القول بان العلم الاجمالى الفعلى حضورى ايضا هو التحقيق وهو المطابق لكلامهم بالنظر الدقيق فانهم يعرفون

ه اى مولانا الحافظ محمد عبد الحليم رح ١٢

ه احترز به عن مذهب بعض من قال بالاتحاد الحقيقى

الحضوری بما یکون عین الصورة الخارجیة وہذا صادق علی العلم الاجمالی ویؤیدہ تقسیمہم العلم الی الحضوری والحصولی فحسب ودعوی انحصارہ فیہما ویشہدہ کلام السید المحقق والفاضل المحشی فی بحث البعدیة حیث لم یخرجا من التجدد الا الحضوری والحصولی الحادث او الحضوری والحصولی المطلق علی اختلاف الرائین ولم یلتفتا الی اخراج علم الواجب فلو کان علم الواجب الاجمالی واسطة بینہما لکان یجب علیہما اخراجہ ایضا لا یقال لعلہما انما ترکاہ احالة علی الفطرة الوقادة لانا نقول لا اعتماد علی الفطرة فی امثال ہذہ المباحث مما لا ینبغی ان یرتکبہ العقلاء وقد تقرر فی مقرہ ان السکوت فی معرض البیان بیان ثم ان اختلج فی صدرک انہ لو کان علم الواجب الاجمالی حضوریا لما صح قولہم العلم والمعلوم متحدان فی الحضوری من کل وجہ لتغایر الواجب والممکن فازحہ بما ذکرہ احسن المحققین بان مرادہم من المعلوم فی قولہم العلم والمعلوم متحدان بالذات لیس الا المعلوم بالذات اذ لا اتحاد بین العلم والمعلوم بالعرض فی شئ من الصور والمعلوم بالذات فی علم الواجب ہو نفسہ من حیث ہی ہی فالعلم والمعلوم بالذات متحدان کما ہو شان الحضوری ولو سلمنا ان العلم والمعلوم فیہ لیسا بمتحدین فنقول الحضوری علی قسمین احدہما مایکون بحضور المعلوم عند العالم وہو بہذا المعنی متعارف بعینہ الکافة وہو المراد فی قولہم العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان بالذات لا بالاعتبار وثانیہما مایکون المعلوم حاضرا عند العالم من حیث کونہ منطویا فیہ ومعلولا لہ وہو العلم الاجمالی الفعلی فان الممکنات قبل وجودہا وان لم تکن موجودة حاضرة عندہ تعالی الا انہا منطویة الوجود فی ذاتہ فیکفی ہذا القدر من الحضور للعلم الحضوری وبالجملة فالحکم باتحاد العلم والمعلوم انما ہو فی الحضوری الاول واما فی الحضوری بالمعنی الثانی فلا وجہ تقسیم الحضوری ان یقال الحضور فیہ اما ان یکون بالعینیة کعلم النفس بنفسہا واما ان یکون بالانضمامی کعلم النفس بصفاتہ الانضمامیة واما ان یکون بالانطواء الشمولی کعلم الواجب بالممکنات قبل وجودہا فظہر من ہذا التفصیل ان مذہب کون علم الواجب بالممکنات حضوریا لیس مختصا بصاحب الاشراق القائل بانتفاء العلم الفعلی بل ہو یشمل المذہبین احدہما مذہب صاحب الاشراق وثانیہما مذہب المتاخرین من الحکماء المشائیة فعلم الواجب بالممکنات عند کل من الفریقین حضوری والفرق بینہما ان صاحب الاشراق ناف للعلم الفعلی المقدم علی الایجاد فعندہ علم الواجب بالممکنات عینہا وہی حاضرة عندہ تعالی بعد وجودہا والمشاؤن قائلون بالعلم الاجمالی المقدم فالعلم عندہم نفس ذات الواجب لا عین الممکنات اذا عرفت ہذا کلہ فاعلم ان ایراد السید المحقق بقولہ لا یخفی آہ لیس مبنیا علی مذہب صاحب الاشراق کما زعمہ ہذا الناظر حتی یقال ان قولہ والتحقیق تحقیق من عند نفسہ ولیس جوابا للایراد المذکور لئلا یلزم توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بناء علی ان صاحب الاشراق لیس قائلا بالعلم الفعلی وہذا التحقیق مبنی علی العلم الفعلی بل ہو مبنی علی مذہب الجمہور من ان علم الواجب علم اجمالی قبل وجود الممکنات وحاصلہ علی ما مر انہ لو کان علم الواجب بغیرہ حضوریا للزم استکمالہ بالغیر وہو الممکن لکونہ علما لہ آہ وحاصل الجواب ان ہہنا اشتباہا بین العلم بمعنی مبدأ الانکشاف وبین العلم بمعنی الحاضر عند المدرک فہما وان کانا حضوریین متحدین وجودا فی الممکنات لکنہما مختلفان فی الواجب فمبدأ الانکشاف ہو ذاتہ وہو العلم حقیقة وکمال لہ والحاضر عند المدرک ہو الممکن والعلم ہہنا انما ہو المعنی الاول لا الثانی حتی یلزم ما لزم وہہنا ظہر ان ما ذکرہ المورد ہہنا فی غایة الوہن والسخافة وما ذکرہ الفاضل المحشی فی غایة الجودة واللطافة قولہ الا بعد تحقق المنتسبین قال ابی شیخا واستاذی علما سراج المحققین نور اللہ مرقدہ منہ یفہم ان العلم بہذا المعنی لیس عینا للعالم لانہ یتحقق بعد تحقق المنتسبین ومنہما العالم فکیف یکون عینہ وکذا ہو یتحقق بعد المعلوم اذ ہو من المنتسبین فکیف یکون مقدما علی المعلوم قولہ لا یصح للعینیة آہ اقول ذکر قبلہ امرین احدہما انہ لا یتحقق الا بعد تحقق المنتسبین وثانیہما انہ انتزاعی والاستکمال بہ انما ہو انتزاعی والاول

له اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

٢ له اي مولانا محمد عبد الحليم ... منه مد ظله

يصلح دليلا لعدم عينيته مع المعلوم وعدم عينيته مع العالم كليهما واما الثانى فلا يصلح دليلا الا للثانى كما لا يخفى **قوله** فاد عاء تقدمه

الى العلم بهذا المعنى المصدرى والضمير المجرور فى به وعينيته ايضا راجعان اليه **قوله** لا ينبغى لاحد هذا البلغ من لا يجوز ونحوه فلذلك اختار هذا على ذلك

قوله واما الاخير اى العلم بمعنى ما به الانكشاف والعلم بمعنى الحاضر عند المدرك **قوله** وان كان الواو وصلية **قوله** حضوريا قال بعض الناظرين

صرح آنفا بان العلم الحضورى عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح فى مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم

الذى هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح فى حواشى شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث حضوريا واخراج الثانى

من الحصولى والحضورى انتهى **اقول** قد عرفت محققا ان العلم الاجمالى ايضا حضورى فلا غبار على قول الفاضل المحشى وان كان كل منهما حضوريا

واما قوله وقد صرح آنفا الخ وحاصله انه قد صرح المحشى فى تقرير الاعتراض ان العلم الحضورى عبارة عن الحاضر عند المدرك فكيف يكون العلم الاجمالى

حضوريا اذ ليس فيه حضور عند المدرك فغير وارد بوجهين الاول انه انما فسر الحضورى بما فسر فى تقرير الاعتراض لكونه مبنيا عليه بسبب وقوع

الاشتباه لا لانه لا حضورى سواه والثانى ان المراد بالحضور فى ذلك الكلام اعم من ان يكون بنفسه او بانطوائه فى غيره فلا منافاة بين كلاميه

فتامل واما قوله مع ان الخ وحاصله ان القول بكون العلم بمعنى ما به الانكشاف كالعلم الاجمالى ايضا حضوريا كما صدر عن المحشى مخالف لما اشار

اليه الشارح فى مواضع من حواشيه المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وغيرها من كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا فمدفوع بان تخصيص

المحشى المحقق المعنى الثالث بكونه حضوريا فى حواشيه المذكورة ليس للتخصيص بل للتوضيح ورفع الابهام سلمنا انه للتخصيص لكنا نقول ليس الغرض

منه انتفاء الحضورية عن الاجمالى فى الواقع بل انما وقع التخصيص تفهيما للعوام فانهم لا يفهمون من العلم الا الحصولى والحضورى المتعارف

ولا تصل عقولهم الى العلم الفعلى فاحفظ ولا تزلت كما زلت اقدام الاعلام واجعل هذه المباحث فى مسالك نظائرها المذكورة فى هذه الحواشى

فانها مختصة بى لا تجدها من غيرى وذلك من فضل العليم العلام **قوله** متحققا فيه اى موجودا فى الواجب تعالى **قوله** هو الثانى اى مبدأ الانكشاف

فذاته تعالى بنفسها مبدأ الانكشاف تمام العالم **قوله** هو الثالث اى الحاضر عند المدرك فان الحاضر عنده ليس الا الممكن **قوله** وهما وان كانا

متحدين فى الممكنات لان كل ما هو حاضر عند المدرك فهو مبدأ الانكشاف لا غير ولهذا لم يحتج النفس فى علم ذاتها وصفاتها الانضمامية الى

تحصيل صورة اخرى لكونها حاضرة عندها قال ابن مسكويه فى كتاب تهذيب الاخلاق ثم اذا علم النفس انها قد ادركت معقولاتها فليس تعلم هذا العلم

من علم آخر فانها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت فى ذلك العلم ايضا الى آخر وهذا يمر بلا نهاية فاذن علمها بانها علمت ليس ماخوذ

من علم آخر البتة بل هو من ذاتها وجوهرها اعنى العقل وليست تحتاج فى ادراك ذاتها الى شئ آخر غير ذاتها ولهذا قيل العاقل والعقل والمعقول

شئ واحد لا غيرية فيه انتهى **قوله** فهما متغايران فى الواجب فالحاضر انما هو الممكن ومنشأ الانكشاف انما هو ذاته **قوله** فعينيته احدهما وهو الحاضر عند

المدرك **قوله** لا يستوجب عينية الآخر وهو مبدأ الانكشاف الذى هو كمال له حتى تلزم الاستحالات المذكورة **قوله** فافهم اشارة الى المباحث

التى ذكرناها **قوله** اذ كل ما يصدق عليه الخ حاصله ان كل ما يكون مصداقا للحاضر عند المدرك حضورا ذاتيا اى بلا واسطة فى الممكنات فهو

لا محالة يكون منشأ للانكشاف سواء كان منشأ لانكشاف نفسه عند مدرك كالنفس الحاضرة عند ذاته او غيره كالصورة العلمية الحاضرة عند النفس

فانها منشأ لانكشاف ما هى صورة له **قوله** بالذات **اقول** الظاهر انه متعلق بالحاضر واحترز به عن المعلوم بالعرض الموجود فى الخارج فان حضوره

بالعرض بواسطة [illegible] العروض ويمكن ان يتعلق بالمدرك ويحترز به عن الآلات الجسدانية فانها ايضا قد تسمى مدركة لكن لا بالذات بل بالعرض

فتامل **قوله** كالصورة العلمية والحالة الادراكية **اقول** مبدأ الانكشاف وحقيقته عند السيد المحقق ليس الا الحالة الادراكية لا الصورة العلمية عنده

له اشارة الى ما فى الوجه الثانى من عدم لزوم الاستحالات الثلث المذكورة سابقا فافهم ۱۲ هو الاول ۱۲ حافظ انوار احمد عفى عنه

له بكسر الميم وسكون السين وفتح الكاف والواو وسكون الياء التحتانية المثناة وآخره هاء ساكنة كسيبويه هو الحكيم على بن يعقوب مسكويه الخازن الرازى ۱۲ [illegible]

غيره الامر بالعكس فالاولى ايراد امكان الواو ليكون كل منهما مثالا لما ينكشف به شئ على حدة على مذهب **قوله** من الصفات النفسانية الانضمامية قال في المنهية الصفات النفسانية هي ان تكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف وهي واجبة الثبوت للنفس هذا المقرر عندهم انتهت واعترض عليه بعض الناظرين بان الحالة الادراكية وكذا الصورة العلمية ليست صفة انتزاعية بل انضمامية فيلزم على تفسير المحشي ان لا تكون من الصفات النفسانية ولو سلمنا انها انتزاعية فنقول انها ليست منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس وانا اقول ليس المراد بالانتزاع ههنا معناه المتعارف المقابل للانضمام بل المعنى الاعم فانه قد يستعمل الانتزاع للمعنى العام ايضا ويشهده توصيف الصفات النفسانية بالانضمامية فاندفع الايراد الاول ومعنى كونها ماخوذة من نفس ذات الموصوف اخذها منه من حيث انه موصوف بها فان الحيثيات معتبرة في التعريفات وان لم تذكر فاندفع الايراد الثاني **قوله** بخلاف الواجب الخ يريد به دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقييد المحشي المحقق بالممكنات في قوله واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات مما لا وجه له فانهما متحدان في الواجب ايضا في علمه بذاته وحاصل الدفع انه ليس المراد بالعينية ههنا العينية في الجملة بل العينية الكلية وما هي الا في علم الممكنات فان في علم الواجب وان كانا يتحدان في بعض المواضع لكنهما ليسا بمتحدين مطلقا فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها **قوله** فان من الحاضر عنده الممكنات آه اورد عليه بعض الناظرين بوجهين الاول ان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري ومتحقق في الواجب وعين للمعلوم حيث قال واما الاخير آه واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بكون الممكنات الحاضرة ليست منشأ الانكشاف والثاني ان هذا القول مناف لما قال الشارح في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب عين ما اوجده في الخارج اقول المراد من عدم كونها منشأ للانكشاف مع حضورها عدم كونها منشأ في العلم الاجمالي فان منشأ الانكشاف فيه هو ذاته تعالى فلا ينافي هذا القول قوله السابق ولا قول المحشي المحقق فان مقتضاهما ليس الا كون الممكنات مناشي للانكشاف في العلم التفصيلي فان قلت العلم الاجمالي عبارة عن الفعلي المتقدم على وجود الممكنات فلا حضور لها هناك حتى يقال انها منشأ للانكشاف او ليست كذلك قلت الحضور الانطوائي موجود ههنا فيكفي هذا القدر للتمثيل واخراج مادة الافتراق ولو بني الكلام على مذهب صاحب حكمة الاشراق لكفى ايضا فان الممكنات عنده تكون حاضرة عند الواجب ومنشأ الانكشاف انما هو الاضافة النورية بينه وبينها كما سيأتي تحقيقه **قوله** كما في علمه تعالى بذاته فان الحاضر عند المدرك فيه انما هو ذاته وهي منشأ الانكشاف ايضا وكذلك علمه التفصيلي بالممكنات فان الممكنات بنفسها حاضرة عنده تعالى وهي بنفسها منشأ الانكشاف ايضا كما يفصح عنه عبارة السيد المحقق في تصانيفه **قوله** كما ظن الظان هو المعترض **قال** واما الثالث الخ يعني المعنى الثالث من المعاني الثلثة المذكورة وهو الحاضر عند المدرك عين المعلوم بالذات في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية فان الحاضر عند المدرك هو النفس وصفاتها وهي المناشي للانكشاف وفي العلم الحصولي يكون غيره بالاعتبار فان علم زيد الذي هو الصورة العلمية المكتنفة بالتشخصات الذهنية غير المعلوم بالذات الذي هو الماهية الكلية من حيث هي هي غيرية اعتبارية وهذا الفرق بين الحصولي والحضوري انما هو على تحقيق السيد المحقق وغيره من ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اعتبارا ايضا

فهما سواسيان فی ان المعنی الثالث غیر المعنی الثانی غیریة اعتباریة وسیاتی تحقیق الحق فی ہذا الباب **قوله** واما الثانی آه یعنی
المعنی الثانی من المعانی الثلثة المذکورة وہو منشأ الانکشاف قد یکون غیر المعلوم فیه ای فی العلم الحضوری کما یکون غیره فی الحصولی
کعلمه تعالی بغیره فان المعلوم ہو الممکن والعلم ہو الواجب وبینهما تغایر حقیقة وقد یکون عینه کعلمنا بانفسنا وفی العلم الحصولی یکون غیره
البتة وہذا انما یستقیم اذا جعل معلوم علم الله تعالی ہو الممکن واما اذا جعل معلومه بالذات ہو نفس ذاته کما مر تحقیقه فلا یخرج مادة الافتراق
کما لا یخفی ثم لا یخفی علی من له ادنی مسکة ان کلام الفاضل المحشی ہہنا صریح فی ان علمه تعالی بغیره الاجمالی حضوری وہذا موافق لما
حققناه سابقا فانظر الی من یسلک غیر سبیل السداد ولا یفهم ما ہو المراد **قوله** وما ہو عین المعلوم الخ الحاصل ان المعانی الثلثة المذکورة
وان کانت کلها متحققة فی ذات الواجب لکن الاول منها خارج عن البحث لیس عین العلم ولا عین المعلوم اذ لا یتحقق به کمال اصلا وما ہو
عین الواجب ہو المعنی الثانی ای مبدأ الانکشاف فذاته بنفسها مبدأ الانکشاف من دون احتیاج الی امر آخر فهو کالمرآة تنتقش فیها الصور
الکثیرة لکنه فرق بینهما وہو ان المرآة تنطبع فیها اشباح المحسوسات وذاته العلیا لا تنتقش فیها اصلا والا یلزم الاحتیاج الیه بل ذاته بذاتها
کافیة للانکشاف وما ہو عین المعلوم ہو المعنی الثالث ای الحاضر عند المدرک فان الحاضر عند المدرک لیس الا الممکنات ہی المعلومة علی ما ہو المشهور فلا یلزم شیء
من الاستحالات الثلث المذکورة من عدم علمه تعالی قبل وجود الممکنات واستکماله بالغیر وکون العلم زائدا علیه فان لزومها انما کان بسبب
وقوع الاشتباه فبارتفاعه ارتفع **قوله** دفع لاستبعاد العینیة الخ یعنی ان قول السید المحقق وہو مبدأ الانکشاف جمیع الاشیاء دفع لاستبعاد
العینیة ای عینیة المعنی الثانی للعلم مع ذات الواجب فان العقل یستبعده ویقول کیف یکون ذاته الواحدة منشأ للانکشاف ولو کان
کذلک للزم کون الاشیاء معلومة قبل وجودها بوجود العلم وہو الذات مع ان المعلومیة فرع الموجودیة فان قلت قد یتصور النفس ما لا وجود له
فی الخارج کالعنقاء وکذا البناء یتصور صورة البناء اولا قبل وجود البناء فلو کانت المعلومیة فرعا للموجودیة لما تحقق ہذا النحو من العلم
قلت المعلومیة تقتضی الوجود ولو فی بعض الاذہان لا الوجود الخارجی بعینه فصورة ما لا وجود له فی الخارج وان لم تکن موجودة فی الخارج
لکنها موجودة فی الاذہان العالیة ولا اقل من ان تکون موجودة فی علم الواجب فمن ہناک تفاض تلک الصورة علی النفس فیحصل لها العلم بها
ولا کذلک علم الواجب بالممکنات المعدومة فانه لیس فوقه مبدأ یفاض منه ذلک العلم علیه فکیف یمکن علمه بالممکنات مع عدمها فان قلت الممکنات
وان کانت معدومة فی الواقع لکنها منطویة الوجود فی ذات الواجب فهذا القدر من الانطواء یکفی لعلمه کما حققه السید المحقق فی تصنیفاته
وتسید ارکانه احسن المحققین فی تالیفاته قلت فح نستفسر عن معنی الانطواء فان ارید به کون الواجب علة فذلک لا یکفی لکونه علما
وان اختیر ان للممکنات نحوا آخر من الوجود شبیه الوجود الذہنی فی ذات الواجب فیرجع ذلک القول الی القول بارتسام الصور فی ذاته تعالی
وہو باطل بوجوه سیاتی ذکرها وان ارید به ما ہو مذہب الصوفیة کما یشهد له کلام السید المحقق فی حواشیه المتعلقة بحاشیة التهذیب الجلالیة
من انه لیس فی عالم الکون الا ذات واحدة مسماة بواجب الوجود وہی تتطور بتطورات مختلفة فالمتعین بکل تعین ہو الممکن والمعری عن
کل التعین ہو الواجب فعلمه تعالی بما ینطوی فی علمه بذاته اذ ذاته لیست مغایرة لها بالذات بل بالاعتبار فح یخرج الکلام عما نحن فیه لان
الکلام ہہنا مع الحکماء القائلین بالعلم الاجمالی وعندہم ذات الواجب مغایرة لذوات الممکنات حقیقة فکیف تکون منشأ للانکشاف العلمی
وبالجملة فالاستبعاد باق بعد ومن ہہنا ظہر ان ذکر السید المحقق لدفعه بقوله فهو کالصورة العلمیة المتعلقة بجمیع الاشیاء الخ لا یغنی لدفعه
قوله لکن یرد علیه الخ ہذان الایرادان ماخوذان من کلام کمال المدققین فی العروة الوثقی حیث قال فیها القول بان العلم عین الواجب

ای مولانا محمد حسن ۱۲ منه مد ظله

ای مولانا کمال الدین رحمه الله ۱۲ منه مد ظله

باطل بوجهين الاول ان كون ذات الواجب مبدأ الانكشاف الممكنات بدون حضور صورها او حضورها وانها مع تباين الحقيقة غير معقول والقياس
بانكشاف المرسومات بالرسوم والمعرضات مع تباين مفهومها فاسد لان العلم بالحقيقة ليس الا العلم بكنه الشئ والعلم بالعوارض ليس كذلك
مع ان العلم ههنا على وفاق الاتحاد فكما ان الاتحاد بالعرض كذلك العلم بالعرض على ان الاتحاد بالعرض ايضا مفقود فان حقيقته تعالى مباينة معها
من كل الوجوه فكيف القياس وما قيل ان وجود الواجب نفس وجود الممكنات فيرجع جهة وجود الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صار علما
ومبدأ للانكشاف تعسف فان القول باتحاد ذاته تعالى مع وجود الممكن مع ما فيه من المفاسد لا يؤدي الى طائل كيف ووجود الممكن مح
مباين له من كل وجه لاتحاده معه تعالى وامتناع انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر الوجه الثاني سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين
بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات الا الى نهاية من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة
مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات عند العالم فان سبب العلم مالم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عنده لان العقل
ينقبض عن الحكم بالتمايز بين المعلومين حين فقدان نفس المعلوم عن المدرك وهذا كما ان العلم اذا كان بحصول صورته فالحاصل عند العلم بهذا غير
الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الازالة يكون الزائل بهذا غير الزائل بذلك والا لم يكن فرق بين المعلومين فكما ان العلم
بالشيئين يساوق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز عنده لاحدهما غير وجه التمايز للآخر الا ترى ان المعنى
الواحد البسيط لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين ولما كان ذات الواجب بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الواحدة
تمايز الاشياء بلا حضور وجه الامتياز ولعله ضروري عند الناظر وان لم يفحم المناظر انتهى كلامه ملخصا قوله ان كون ذات الواجب آه
حاصله ان ذات الواجب مباينة لذوات الممكنات تباينا كليا فكيف تكون مبدأ الانكشافها اذ المباين لا يكشف المباين والسر فيه
ان مدار الانكشاف على وجود مناسبة تامة بين الكاشف والمكشوف بها يحصل الكشف وهو لا يتصور في المتباينين فان قلت يجوز ان يكون
بين ذات الواجب وجميع الممكنات مع عدمها خصوصية خاصة تنكشف بها عنده قلت هذا مجرد تجويز لا يمكن ان يثبت بدليل يفحم المناظر
فكيف يسلمه الوجدان السليم والفهم المستقيم والقول بان بين الواجب والممكنات اتحادا ذاتيا وتغايرا اعتباريا كما ذهبت اليه الصوفية به
ينكشف الممكنات لديه خروج عن البحث لان الكلام كان على مذهب الحكماء القائلين بالاجمالي وهم لا يقولون بالاتحاد بين الواجب
والممكن على ان اثباته ايضا مشكل على قوانين الاستدلال والتحقيق ان العقول قد تحيرت في علم الواجب تحيرا عظيما ولم يات احد منهم
لا الحكماء ولا المتكلمون بما يشفي العليل كما ستعرف في بحث العلم فحق ان يقال يا رب ما عرفناك حق معرفتك فسبحان من عجزت
العقول عن ادراك حقيقته وتحيرت النفوس في تعيين مبادي فهمه قوله انكشافا حقيقيا اي بحيث ينكشف كل شئ حق الانكشاف
قوله مع تباين الحقيقة اي بلا حصول وحضور لفرض عدم الممكنات قوله وعلى التسليم اي سلمنا ان ذاته تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات
مع ثبوت التباين قوله فينقبض اي العقل السليم والحاصل ان كون الذات الواحدة مبدأ الانكشاف الامور الغير المتناهية الموقوف
على تمايز بعضها عن بعض عند العالم مما لا يقبله العقل السليم ولم يقم عليه دليل واف بعد فلم يبق الا مجرد الاذعان بخلوص الجنان
الذي هو اصل الايمان قوله والقول آه القائل الفاضل احمد علي السنديلي في حواشيه المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية
التهذيب الجلالية وهو الذي اختاره احسن المحققين في تصانيفه وخلاصة كلامه في شرح السلم وحواشي الحاشية الزاهدية ان ذات الواجب
وان كانت متباينة لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبتلك الخصوصية تكون كاشفة لها كشفا تفصيليا

ولا استبعاد في كون المباين كاشفا للمباين آخر لان مدار الانكشاف على ثبوت علاقة خاصة بين الكاشف والمنكشف ووجود العلاقة الخاصة بين الواجب وكل واحد من الممكنات مسلم عند الكل فيكون ذات الواجب كاشفة لها ولما ورد عليه بانه كيف يكون الذات الواحدة البسيطة من كل وجه منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام التي هي الخصوصيات قال في جوابه لا استبعاد في ذلك كما يشاهد في الكرة فانها تكون منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع كونها متمايزة الآثار فكذلك يجوز ان يكون ذات الواجب منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الاحكام وهي العلوم المتمايزة وهذا معنى قول السيد الزاهد الواقع في الحاشية المتعلقة بالحاشية الجلالية ويعينك على فهم ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها يعني ان الاوصاف الانتزاعية اذا لاحظناها مع ملاحظة موصوفاتها فيجوز عند العقل ان يكون الامور الانتزاعية الكثيرة منتزعة عن امر واحد بسيط فهذا المعنى يعينك على فهم ان يكون ذات واحدة بالنظر الى الجهات المختلفة منشأ لانكشاف اشياء كثيرة ولو كانت غير متناهية انتهى كلامه وبعض الناظرين لما تقمص بقميص الايراد من غير فهم المراد اورد عليه بوجهين الاول انه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة التعدد فلا يخلو اما ان تكون منضمة الى ذات الواجب فيرجع الى مذهب الشيخين من ارتسام صور الممكنات في ذات الواجب او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه افلاطون او لا تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي بصفة التعدد فلا دخل لتلك الخصوصيات في الانكشاف والثاني ان قياسه انتزاع الخصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمراكز والدوائر الصغار من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست لبسيطة محضة بل هي منطوية على اجزاء مقدارية واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة الاحدية البسيطة من كل الوجوه اقول اما الايراد الاول فقد تنبه عليه ذلك المحقق بنفسه ثم اجاب عنه حيث قال في شرح السلم فان قلت لا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات انضمامية فيرجع الى شق الانضمام او انتزاعية فيرجع الى شق الانتزاع وقد ابطلنا الشقين فيما مر قلت نختار كونها انتزاعية ولكن ليس مناط الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية بل على منشئها وهو ذات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون ذات واحدة منشأ لانتزاع امور كثيرة انتهى فلعل هذا الناظر لم ير شرح السلم والا لم يورد عليه ما اورد عليه واما الايراد الثاني فجوابه انه ليس غرض ذلك المحقق من ذكر حديث الكرة قياس الذات الحقة على الكرة بل انما غرضه التنظير في الجملة فمعناه ان الكرة كما انها مع بساطتها بالنسبة الى الاشياء الاخر المتشكلة باشكال مختلفة منشأ لانتزاع الامور المتخالفة كذلك يمكن ان يكون ذات الواجب مع بساطتها الحقيقية منشأ لانتزاع الآثار المتباينة فالبساطة سواء كانت حقيقية او اضافية لا تمنع عن انتزاع الامور المتكثرة والعدل الشاهد لك على ان غرضه التنظير في الجملة هو قوله وهو معنى قول المحشي ويعينك آه فظهر ان الايرادين اللذين ذكرهما هذا الناظر لا ورود لهما على كلام هذا المحقق نعم يرد عليه ما نبهناك عليه مرارا من ان العقل يابى عن انكشاف المباين بالمباين وتجويز ان يكون للمباين خصوصية خاصة بها ينكشف المباين للمباين تجويز صرف لا يسكت المناظر وان افحم الناظر فان المناظر يقول يلزم منه احتياج الواجب في علمه الى تلك الارتباطات الانتزاعية والتعلقات الاعتبارية والحكماء يفرون عنه اشد الفرار حتى انهم قالوا بعينية صفات الواجب هذا وان نظرت بالنظر الدقيق علمت ان المتكلمين ايضا ليسوا ابرياء عن المناقشة في هذا المقام فانهم قالوا بجري برهان التطبيق وغيره من براهين ابطال الغير المتناهية في الامور الموجودة في الخارج بصفة اللاتناهي مطلقا سواء كانت مجتمعة او متعاقبة مرتبة او غير مرتبة فورد عليهم انه يلزم على هذا ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا لانتقض البرهان به واجاب عنه المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية بانه يجوز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد

٧٧

له اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه غفرله

ن المعلومات بحسب علمه فلا يسقط التطبيق وتوضيحه ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذات تعالى

لها تعلقات ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات فى الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة اعتبارا باعتبار التعلقات بالاشياء

فلا يجرى برهان التطبيق لا من حيث ذاته لانه لا كثرة فيه ولا باعتبار تعلقاته لكونها انتزاعية غير موجودة فى الخارج واورد عليه بانا لو سلمنا

ان علمه تعالى صفة بسيطة ذات تعلقات لكن يجرى البرهان فى تلك التعلقات الغير المتناهية واجيب عنه بان التعلقات وان كانت

غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكنها انتزاعية غير موجودة فى الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناهى حتى يجرى فيه البرهان ولا يخفى على

الفطن العارف ان هذا كله سخيف فانه قد تقرر فى مقره ان الله تعالى يعلم فى كل وقت وفى كل آن جميع الامور وان كانت غير متناهية علما تاما

لا اجمال فيه ولا ابهام بالفعل لا بالقوة فيعلم الاعداد الغير المتناهية كلها ايضا فى كل وقت ويعلم جميع الامور الغير المتناهية على التفصيل فى

كل حين فيلزم وجود تلك التعلقات الغير المتناهية فى كل آن فيجرى برهان التطبيق بلا ريب فى معلوماته تعالى ولهذا نسب بعض السفهاء الى آ

ما لا ينبغى نسبته اليه من انه لا يعلم الامور الغير المتناهية وبالجملة ان الحكماء والمتكلمين وان كانوا قائلين باحاطة علمه تعالى بجميع الممكنات فى كل وقت

بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة كما شهد به الشرع الشريف لكنهم عاجزون فى بيان كيفية ذلك فهم كالحيارى فى الصحارى لا يجدون مرشدا

ودليلا ولا يهتدون الى منازله سبيلا ولكن لا قدح بذلك على المتكلمين فانهم يفوضون امثال هذه المواضع عند ظهور عجزهم الى الله تعالى قائلين

الله اعلم بحقائق الامور واليه ترجع الامور انما المستحق للتشنيع الشنيع طائفة الحكماء الزاعمة قطعية علم الحكمة المدعية انه ما من مسئلة الا وهى

مثبتة بالحجج القاطعة فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف **قوله** كلام المعلم الثانى المراد به الحكيم ابو نصر الفارابى فان مقنن قوانين

الحكمة الحكيم العظيم ارسطو الملقب بالمعلم الاول ثم بعد ذلك نقلها المترجمون من اليونانية الى العربية وهذبها ورتبها ابو نصر الملقب بالمعلم

الثانى وعبارته هكذا فالاول يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هى الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه من وجوه الموجودات لان

سائر الموجودات انما تقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده انتهى **قوله** لان ذلك الارتباط الخ يعنى ان منشأ اباء العقل انكشاف الممكنات

المتباينة لذات الواجب عنده تعالى بنفس ذاته انما هو التباين بينها وبينه وهو باق بعد لا يرتفع بالقول بهذه التعلقات والارتباطات

فالقول بها لا يفيد نفعا فى دفع الايراد المذكور **قوله** وكذا لا يمكن ان يحصل به الخ توضيحه ان الارتباطات التى قال بها المجيب لتحصيل امتياز

الممكنات عنده تعالى لا يمكن بها امتياز الممكنات بعضها عن بعض فلا فائدة فى القول بها وذلك لان امتياز الشئ بالشئ فرع امتياز

ذلك الشئ فى نفسه اولا فحصول امتياز بعض الممكنات عن بعض بهذه الارتباطات موقوف على تمييز هذه الارتباطات بعضها عن بعض

عند الواجب تعالى اولا والموقوف عليه لا يمكن ههنا فكذا الموقوف اما الملازمة فظاهرة واما عدم امكان الموقوف عليه فلان امتياز الارتباطات

بعضها عن بعض اما بنفس ذواتها او بنفس ذاته تعالى او بنفس ذات الممكن او بالارتباطات الأخر وكل منها باطل اما الاول فلان الانكشاف والتميز

متلازمان فما به الامتياز هو بعينه ما به الانكشاف فلو كانت الارتباطات متميزة بنفس ذواتها لزم انكشافها له تعالى بنفسها وهو خلاف

المفروض فانكم قد فرضتم ان انكشاف الاشياء ليس بنفسها بل بذات الواجب ولا قائل بالفصل حتى يقول ان انكشاف الممكنات بواسطة الارتباطات

وانكشاف الارتباطات بذواتها واما الثانى فهو اول الكلام لان الكلام ههنا ليس الا فى استبعاد العقل انكشاف الاشياء بذاته تعالى فمن استبعد

انكشاف الممكنات بذاته تعالى يستبعد انكشاف الارتباطات بذاته ايضا واما الثالث فللزوم الدور لان انكشاف الممكنات وتمايزها يكون موقوفا

على هذه الارتباطات وانكشافها يكون موقوفا على انكشاف الممكنات فيلزم الدور واما الرابع فللزوم ان لا يحصل الامتياز اصلا

كما يتعلق به كلام المعلم الثانى فى البسائط الموجبة لا تجدى نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذى هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن ٧٨ وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى لانه فرع الامتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها غاية ما يمكن ج

فلما بطلت هذه الشقوق والخامس لما علم انه لا يمكن امتيازات الارتباطات بعضها عن بعض له تعالى فكيف تكون منشأ لامتياز الممكنات بعضها عن بعض **قوله** فيلزم ان يكون انكشافها ايضا الخ يرد عليه بانه يجوز ان تكون تلك الارتباطات صادرة عنه بالايجاب لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات واجاب عنه بعض الناظرين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا وانت تعلم انه مخالف لما تقرر عندهم من ان الاضطراريات لا تحتاج الى ان تعلم قبل حدوثها فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص في ذاته تعالى فلا يتفوه بمثله ولو لم يكن الاضطرار نقصا في ذات الواجب لامكن ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالق العالم والآخر مضطرا الى التوافق فيبطل التوحيد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وهكذا الى غير النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض بواسطة ارتباطات أخر بين الواجب وتلك الارتباطات وامتياز هذه الارتباطات فيما بينها بواسطة الارتباطات الأخر وهكذا فان وقف الكلام على حد يجري الشقوق المذكورة سابقا هناك والا فيلزم ان لا يحصل الامتياز اصلا لانه خلف **قوله** فلم يحصل الامتياز اصلا الخ فيلزم التسلسل لان التسلسل في الامور الانتزاعية ليس بمحال **قوله** اذ ما لم يتميز الخ قال سراج المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده يعني ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على امتياز ارتباطات أخر وامتيازها موقوف على امتياز ارتباطات أخر وهكذا فليس واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض **قوله** والا لزم تحقق ما بالعرض آه اي وان تميز واحد من تلك السلسلة بالعرض مع عدم تميز واحد منها بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو باطل بالبداهة وبهذا التقرير يثبت عدم نظرية جميع التصورات والتصديقات من غير حاجة الى تقرير الدور والتسلسل بان يقال لو كان كل منها نظريا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فان التصور والتصديق النظري لا بد له من معرف او حجة وكل واحد منها نظري فلا بد له من معرف آخر او حجة اخرى هما ايضا نظريان وهكذا الى غير النهاية فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات **قوله** فافهم قال بعض العلماء لعله اشارة الى ما اختاره احسن المحققين مولانا محمد حسن رح من انه يجوز ان يكون لذات واحدة بسيطة خصوصية مع كل واحد من الامور الكثيرة وبها تنكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز التام وان لم نعلم كنه تلك الخصوصية والمناسبة على ان المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف لاندفاع المحذور واما الاستبعاد الصرف بالنظر الى ظاهر الامر فلا ينفع انتهى **اقول** هذا عجيب جدا فان الفاضل المحشي بصدد الرد على من يقول بالخصوصيات والارتباطات فكيف يكون قوله فافهم اشارة الى قول احسن المحققين المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف مما لا ينبغي ان يصغى اليه فان هذا المقام مقام تحقيق علمه تعالى واثبات حقيقته فكيف يكفي فيه التجويز الصرف فالحق ان قول المحشي فافهم اشارة الى ما ذكرنا سابقا من ان الحكماء والمتكلمين كلهم عاجزون في هذا المقام لا يقدرون على اثبات المرام فالسلامة في اظهار العجز وتفويض الامور الى العزيز العلام **قوله** لان المراد الخ اعلم انه قال الفارابي في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض فهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيتكثر علمه بالكل وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى ولما كان قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته دالا على جهله تعالى في حد ذاته وقوله فهو الكل في حد ذاته موهما للتركيب في الواجب دفعهما المحشي المحقق بعد تحقيق العلم الاجمالي بقوله فلا يرد الخ بحمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي على ما فصله الفاضل المحشي وقد سبقه الى ذلك الفاضل الخفري في حواشي الٰهيات التجريد فانه قال في العلم الاجمالي كان ذات الله عالما بجميع الممكنات

ای مولانا الحافظ محمد عبد الحلیم رح ۱۲ منه مدظله

ای المولوی تراب علی رح ۱۲ منه مدظله

ای الفاضل شمس الدین محمد بن احمد الخفری ۱۲ منه مدظله

وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعانی انما هو بالاعتبار والی هذا اشار الفارابی فی الفصوص حیث قال واجب الوجود مبدأ الکل فیض وهو ظاهر فله الکل من حیث لا کثرة فیه فهو من حیث هو کل فی حد ذاته فعلمه بالکل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وکثرة علمه بالکل بعد ذاته واما العلم التفصیلی فهو عین ما اوجده فی الخارج ومراتبه اربع انتهی کلام الخفری وکلام السید المحقق ههنا برمته ماخوذ منه ولا یخفی علی الفطن ان هذه غفلة عظیمة من الخفری والسید المحقق کلیهما فان الفارابی قائل بکون علم الواجب بالصور کما یدل علیه قوله فی موضع آخر من الفصوص لیس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالکل صفة لذاته لیست هی ذاته بل لازمة لذاته وفیها الکثرة الغیر المتناهیة بحسب کثرة المعلومات الغیر المتناهیة فلا کثرة فی الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان انتهی فیکون علمه تعالی عنده حصولیا فکیف یصح حمل کلامه علی العلم الاجمالی والتفصیلی آه نعم فی تقریر کلامه ان یقال لما کان علم الواجب حصولیا عند الفارابی ورد علیه انه یلزم التکثر فی ذاته تعالی وحدوث علمه فدفعه بهذه العبارة فمعناها ان علمه بالممکنات بعد ذاته لان العلم عبارة عن الصفة المنضمة وهی تقتضی البعدیة عن العالم بعدیة ذاتیة فلا یلزم حدوث علمه تعالی والکثرة التی فی علمه بالممکنات کثرة بعد ذاته فان الکثرة فیه انما هی باعتبار الصور وارتسامها وهی بعد ذاته فلا یلزم التکثر فی حد ذاته هذا ومن العجائب ما قیل ان المحشی قال والی هذا اشار الفارابی ولم یقل ان الفارابی قائل بالعلم الاجمالی والتفصیلی ولا شک فی ان الفارابی لما تکلم بهذه العبارة لدفع لزوم التکثر فی حد ذاته علی القول بالارتسام فصارت مشیرة الی مرتبة العلم الاجمالی وان لم یکن الفارابی قائلا به وذلک لانه لما فسرت عبارة الفارابی بمطابقة مذهبه لم یکن فیه اشارة الی العلم الاجمالی والتفصیلی اصلا کما لا یخفی **قوله** هو العلم التفصیلی فانه عبارة عن الممکنات الحاضرة عنده تعالی بعد وجودها فی الواقع فیکون هذه الکثرة بعد ذاته البتة **قوله** لا الاجمالی آه فان العلم الاجمالی عین ذاته تعالی لا کثرة فیه فضلا عن ان تکون بعد ذاته **قوله** لانه متحد معه فان اتحاد الواجب بالممکنات محال بالضرورة **قوله** لان ترکیبه وقوامه منه وکیف یمکن ذلک فانه لو کان له ترکیب یلزم احتیاجه الی الاجزاء وهو امارة الحدوث قال الحکیم بهمنیار فی التحصیل قد عرفت ان الاجسام مؤلفة من الهیولی والصورة فهی ممکنة وکل ممکن الوجود فانه یجب بعلة ویرتقی الی ما لا علة له وهو الواجب الوجود بذاته فالامور کلها بالقیاس الیه محدثة بمعنی ان وجوداتها مستفادة منه ونسبة الجمیع الیه کنسبة ضوء الشمس الی ما سواه الذی یضیء بسببه وهو مستغن عن غیره **قوله** ای فی العلم الفعلی هذا صریح فی ان الاحتمالات المذکورة انما هی فی العلم الاجمالی المعبر عنه بالعلم الفعلی الذی هو قبل ایجاد الموجودات فی الخارج واما العلم التفصیلی فهو عین ما اوجده فی الخارج کما مر **قوله** انه تعالی عالم بنفسه وبغیره ام لا **اقول** اضافة الغیر الی الضمیر للاستغراق فیکون المعنی انه عالم بنفسه وبجمیع اغیاره ام لا فیندرج فی الشق الثانی مذاهب الاول انه لا یعلم نفسه ولا غیره والثانی انه یعلم نفسه ولا یعلم غیره والثالث انه یعلم نفسه وغیره من الکلیات ولا یعلم غیره من الجزئیات من حیث هی جزئیات والرابع انه یعلم نفسه وغیره اذا کان متناهیا ولا یعلم الامور الغیر المتناهیة فتقصیر بعض العلماء فی ذکر الشق المنفی علی المذهب الاول وتقلید بعض الناظرین به تقصیر اما المذهب الاول فقد ذهب الیه بعض السفهاء الیونانیین واستدلوا علیه بان العلم اضافة بین العالم والمعلوم ولا تعقل الاضافة بین الشیء ونفسه لاقتضائها التغایر بین الطرفین فهو سبحانه غیر عالم بنفسه ولما لم یعلم نفسه لا یعلم غیره فان من لا یعلم نفسه کیف یعلم غیره وهو ظاهر فلا یکون الواجب عالما مطلقا لا بنفسه ولا بغیره وهذا الرای حری بان یکتب بماء النجاسة ویلقی فی السباطة ولا یحل لاحد نقله الا للرد علیه فانه لا یخفی ما فیه اما اولا فبما ذکرته فی شرح الرسالة العضدیة فی علم المناظرة المسمی بالهدیة المختاریة من ان للسائل ان یسئلهم هل تعلمون نفوسکم ام لا فان قالوا نعم فلیقل لهم العلم اضافة بین العالم والمعلوم فلا یتصور ان یکون بین الشیء ونفسه فکیف حصل لکم علم نفوسکم وان قالوا لا فلیقل لهم فاذن لا تعلمون شیئا من الاشیاء فان من لا یعلم نفسه لا یعلم غیره فکیف تحکمون بعدم علم الواجب بنفسه وغیره من الاحکام واما ثانیا فلان الله تعالی لما لم یعلم غیره فکیف خلق هذه الاشیاء العجیبة والامور الغریبة اما قرع سمعهم ان البناء ما لم یتصور فی نفسه صورة البناء

اى الفاضل شمس الدين محمد بن احمد الخفرى منه مدظله

اى المولوى تراب على منه مدظله

ثم الشروع في البناء فهل كان رتبة الواجب ادون من رتبة البناء نعوذ بالله منه واما ثانيا فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق عند ارادته تعالى
خلق شيء من الاشياء واما ثالثا فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى وبالجملة يلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات عديدة
لا تخفى على المتامل والذي اوقعهم في هذه الورطة الظلماء هو انهم زعموا ان التضايف من اقسام التقابل مطلقا وان كل متضايفين متقابلان
لما سمعوا في بحث التقابل من ان القوم ذكروا التضايف من اقسام التقابل فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا لاضافة المعلومية
ولما لم يكن بين العالم والمعلوم في علم الذات الواجبة بنفسها تغاير تفوهوا بانتفاء العلم هناك والذي يقطع اصل الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازي[له]
في الاسفار الاربعة هو انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين بما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي
ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتضايفها
وتقابلها كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم وبعضها
ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذي هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية
والمعلومية من الضرب الثاني فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكروه مغالطة محضة لا ينبغي ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم بذاته له تعالى
من البديهيات وانكاره انكار الفطريات وقد ينبه عليه لازالة الخفاء بان مرجع العلم انما هو الى كون الذات المجردة حاضرة عند الذات
المجردة بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وكل ذات مستقلة مجردة عن الموانع فهي حاصلة لنفسها
فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا يستدعي تغايرا بين الحاصل وما حصل له والحاضر والذي حضر عنده واما المذهب
الثاني وهو انه تعالى يعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما اقبح رأيهم حيث ادعوا لنفوسهم الاحاطة العلمية
وسموا نفوسهم فلاسفة حكماء وسلبوا العلم بالاشياء عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذي ادخلهم في هذه الضلالة تحيرهم في علم الواجب
بغيره فزعموا انه لا يمكن علمه بها بحصول الصور للزوم الاستكمال بالغير ولم يجدوا سبيلا الى سبيل علمه بغيره بنفس ذاته كما هو راي
المحققين من الحكماء المتاخرين فتفوهوا بما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضي العلم التام بالمعلول لان المعلول من حيث
هو معلول يكون لازما للعلة التامة من حيث انها علة فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها ذهنا كان او خارجا حصل ذلك
المعلول بخصوصه قطعا ولا عكس ومن ههنا تسمعهم يقولون ان برهان اللم يفيد القطع دون الان فلما ثبت كون الواجب تعالى
عالما بذاته كما هو مسلم عند هؤلاء الجهلاء ايضا ومعلوم ان ذاته علة تامة للنظام الاتم والترتيب الاحكم لزم كونه تعالى
عالما بجميع ما عداه لكونه لازما لعلمه بذاته فلا يصح قولهم انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره واما المذهب الثالث وهو انه يعلم
ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئي وانما يعلمها على الوجه الكلي فكتب المتاخرين
مشحونة بذكره وحاصل كلامهم في هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي فانه لو كان يعلمها من حيث هي هي وهي متبدلة
متغيرة فيلزم التغير في علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون لكل من الموجود والمعدوم صورة عقلية
في ذات الواجب والظاهر ان كل واحدة منهما لا تبقى مع الآخر لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون الواجب متغير الذات
من صفة الى صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير في ذاته لا ذاتا ولا صفة فاذن لا يدرك الجزئيات على الوجه
الجزئي بل على الوجه الكلي وايضا علمنا بالجزئيات كما هي لا يكون الا بتعلق الاحساس فانا اذا ادركنا زيدا بانه انسان حساس

[له] اي الصدر الدين الشيرازي منه عم فيضه

٨١

كاتب الى غير ذلك من اوصافه واحواله لم يحصل فينا صورته الجزئية المانعة عن وقوع الشركة ما لم ينضم به الحس فان جميع المعاني وان كانت
بالغة الى الكثرة لا تفيد الا المعنى الكلي الذي لا يفيد علم الجزئي ولما كان الله تعالى متعاليا عن الحواس لا جرم انه لا يحصل له ادراك الجزئيات
من حيث هي جزئيات هذا ما ذكروه ولا يخفى على الفطن العارف ما فيه من وجوه الفساد ومنها ان قولهم يكون لكل واحد من الوجود والعدم
صورة عقلية في ذاته ممنوع فان علمه بما سواه ليس بحصول الصورة على التحقيق كما سيأتي فهذا الدليل من قبيل بناء الفاسد على الفاسد
ومنها ان حصر علم الجزئي بما هو جزئي في الاحساس لا برهان عليه ومنها انه يستلزم الجهل في ذاته تعالى وهو مخالف لقولهم الواجب
كامل في ذاته بجميع الكمالات وليس له حالة منتظرة والحق ان هذا المذهب مثل المذهب الاول الا ان الاول نفي لعلمه مطلقا وهذا نفي
لنحو من انحاء علمه ولهذا استبعده العلامة[1] الشيرازي مع التزامه نصرة الحكمة المموهة في جميع مصنفاته ومن ثم كفر الامام فخر الدين
الرازي وغيره القائلين به واما قول العلامة[2] الشيرازي في شرح هداية الحكمة لذب الكفر عنهم لا يلزم[3] تكفير هذا القائل لانه ما نفى عنه العلم
بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري بالمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة في الشرع
انتهى فمردود عندي بان القول بنفي علم الجزئي من حيث هو جزئي نفي لعلم الجزئيات لان علم الجزئي من حيث هو كلي لا يكون له علما له
بالحقيقة فانكار علم الجزئيات من حيث هي هي انكار لعلمه تعالى بها واثبات لجهله فيلزم تكفيرهم قطعا والذي يظهر بالنظر الدقيق ان الحكماء
بريئون عن هذا القول السخيف وانما هو من هفوات المتأخرين لعدم فهمهم مقاصد المتقدمين قال ابي واستاذي[4] سراج المحققين في
حل المعاقد في شرح العقائد الجلالي اعلم انه قال الشيخ في الاشارات ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي ففهم الاكثرون ان المراد هو
ان الله تعالى يعلم الطبائع الكلية لا الجزئيات من حيث انها مانعة عن الشركة فان الجزئيات متغيرة فيلزم التغير في علمه ولما كان يرد عليه
ان في هذا انكار علم الله تعالى فان كل موجود فهو متشخص وفيه امر غير الكلي وهو التشخص وادراكه يكون على الوجه الجزئي فالمحققون توجهوا الى
توجيهه فمنهم[5] من قال ان مدار الكلية والجزئية على التعقل والاحساس فشيء ما اذا ادرك بالتعقل يكون كليا واذا ادرك بالاحساس يكون جزئيا
وقد صرح به الفاضل[6] الباغنوي في حواشيه على الحاشية القديمة والامر بين في انتفاء الاحساس عن الواجب فلذا قال الشيخ انه يعلم
الجزئيات على وجه كلي وليس المراد انه لا يعلم الجزئيات وفيه ان نفي الاحساس مطلقا عن الواجب مما لا يساعده البرهان وان اريد به
الاحساس المخصوص بنا فلا وجه للتخصيص ومنهم[7] من قال ان المراد بالعلم على الوجه الكلي العلم بالشيء اعم من ان يكون مع التشخص اولا
لكنه من غير تخصيصه بانه في الآن الحاضر او في ما مضى او في المستقبل بل بانه موجود في وقت كذا من غير اعتباره باحد الاوصاف الثلثة
وبالعلم على الوجه الجزئي هو العلم مختصا باحد الازمنة الثلثة والواجب لما لم يكن زمانيا وليس بالنسبة اليه حاضر ولا مستقبل ولا ماض
لا بد ان يكون علمه بالكل على الوجه الكلي بهذا المعنى لا على الوجه الجزئي انتهت عبارة حل المعاقد وفي المحاكمات الحق الصريح الذي
لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي
لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور
الموجودات المرتبة ولا يتغير العلم بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول مع العلة التامة ليس بزماني
ولا تعلق له بالزمان اصلا فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها
في الزمان الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحاضر بل علما متعاليا عن الدخول

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[3] مقولة للقول ١٢ منه مد ظله

[4] اي مولانا محمد عبد الحليم ١٢ منه مد ظله

[5] كالمحقق الدواني وصاحب سلم العلوم وغيرهما ١٢ منه مد ظله

تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك فى كل يوم كذا والشمس يتحرك ايضا فى كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة فى وقت معين وهذا العلم ثابت له فى كل حال والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى لكن فى وقتها وليس فى علمه كان وكائن وسيكون بل هى حاضرة عنده تعالى فى اوقاتها ازلا وابدا انتهى كلامه ملخصا ومن ههنا ظهر ان ما ذكره المحقق الطوسى[1] فى شرح الاشارات من ان الجزئيات المخصوصة مشخصات ومن حيث هى هى طبائع فتعقلها من حيث هى هى تعقل على الوجه الكلى وتعقلها من حيث انها متخصصة تعقل على وجه جزئى والعلم بالحيثية الاولى لا يتغير وبالحيثية الثانية يتغير وعلم الله تعالى انما هو بالوجه الاول سخيف جدا وانا اقول ما ذكره صاحب المحاكمات وان كان تاويلا لطيفا لكلامهم وتوجيها وجيها لمرامهم لكنه مما يابى عنه عباراتهم وتستنكف عنه كلماتهم ولهذا شنع العلامة شمس الدين الخفرى فى حواشى الٰهيات شرح التجريد على الحكماء فى هذا الباب اشد التشنيع وفضحهم بغاية التفضيح فان كان مذهبهم فى الحقيقة هو ما يدل عليه عباراتهم فهو مذهب قبيح والله اعلم بمراد عباده فاستقم ولا تزغ فان المقام مما تزلت فيه الاقدام واما المذهب الرابع وهو انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية فاختاره بعض الحكماء والذى بعثهم على ذلك ان المعقول لا بد ان يكون متميزا عن غيره فان العلم صفة توجب التمييز وغير المتناهى غير متميز بوجه من الوجوه والا لكان له طرف فيكون متناهية هذا خلف ويزاح بانا لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له نهاية وحد يمتاز بهما عن غيره فان وجوه التمييز لا تنحصر فى الحد والنهاية ولقد طولنا الكلام فى هذا المقام لذكر ما لم يذكره الاعلام والحمد لذى الجلال والاكرام قوله وعلى الثانى اى على تقدير علمه بنفسه بغيره ولم يذكر اقسام التقدير الثانى لخروجه عن بحث العقلاء قوله اما عينه فى هذا الاحتمال يتحقق ثلثة مذاهب الاول ذهب اليه بعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات فليس فى عالم الكون الا ذات واحدة ليست كلية بمعنى انها تقبل التكثر فى ذواته لانها ذات واحدة مشخصة ولا جزئية بمعنى انها لا تقبل التكثر مطلقا بل هى تقبل التكثر بالاعتبارات وهى غير متناهية منتزعة عن ذاته تعالى وبها يترتب الاحكام المختلفة وما مثل الممكن بالنسبة الى الواجب الا كمثل الحباب بالنسبة الى الماء فان الحباب ليست حقيقته الا الماء ولم يزد عليه الا تغير اعتبارى فالواجب تعالى حقيقة الحقائق فعلمه بالممكنات عينه لا تغاير اصلا فان قلت لو كان الواجب عين الممكنات ذاتا لجاز حمله عليها فيقال الانسان واجب وعكس ذلك قلت عدم الحمل لان الحمل يستدعى الكلية وهو تعالى ليس كذلك وهذا كما يقال الانسان يحمل عليه الحيوان الذى هو جزؤه وليس هذا بالحقيقة لان الجزء ماخوذ بشرط لا شئ وهذه المرتبة ليست مرتبة الحمل انما المحمول على الانسان الحيوان الماخوذ لا بشرط شئ فكذلك الواجب اسم لحقيقة الحقائق فليس شئ عينه بهذه المرتبة حتى يحمل عليه هذا خلاصة ما ذكروه فى هذا المقام والكلام فيه طويل لا يتحمله المقام ومن قال بان الصوفية قائلون بالحلول فقد تكلم باللغو والفضول الثانى مشرب فرفوريوس من اليونانيين من ان علم البارى بالممكنات عينه لاتحاده معها وجودا والفرق بين هذا المذهب وبين المذهب الاول بان الصوفية قائلون باتحاد الممكنات مع الواجب ذاتا ووجودا وفرفوريوس يقول باتحاده وجودا وتغايره ذاتا لها لكنه يرجع الى الاول فانه لما قال باتحاد الوجودين لزمه ان يقول باتحاد الذاتين لظهور ان توحد الوجود وتعدده منوط على توحد الموجود وتعدده وهذان المذهبان لا يقبلها العقل المتوسط المستقيم ولا يقول به الحكيم قال فى هياكل النور الاجسام والهيئات كثيرة وواجب الوجود ليس الا واحد فليست هى واجب الوجود انتهى الثالث مذهب الحكماء المتاخرين من ان ذاته تعالى لها علاقة خاصة بكل واحد من الممكنات فهى تدرك بها بذاتها لا تحتاج الى غيرها وهو المسمى بالعلم الاجمالى وقد مر ما يرد عليه فتذكر وقال العلامة الشيرازى[2]

[1] اى مولانا نصير الدين الطوسى ١٢ منه عم فيضه

[2] اى مولانا صدر الدين الشيرازى شارح حكمة الهداية ١٢ منه عم فيضه

ف المذهب الرابع

ف المذهب الاول

ف الثانى

ف الثالث

فی الاسفار الاربعۃ اعلم ان کون ذاتہ تعالی عقلا بسیطا ہو کل الاشیاء امر حق لطیف غامض لکن لغموضہ لم یتیسر لاحد من فلاسفۃ الاسلام
وغیرہم حتی الشیخ الرئیس تحصیلہ واتقانہ علی ما ہو علیہ اذ تحصیل مثلہ لا یمکن الا بقوۃ المکاشفۃ مع قوۃ البحث الشدید والباحث اذا لم یکن
لہ ذوق تام وکشف صحیح لم یمکنہ الوصول الی ملاحظۃ الحقائق الوجودیۃ ولہذا اذا وصلت نوبتہم الی مثل ہذا المقام ظہر منہم القصور
فیرد علیہم الاعتراض فی ما ذکرہ من انہ کیف یکون شیء واحد بسیط غایۃ الوحدۃ والبساطۃ صورۃ علمیۃ لاشیاء مختلفۃ کثیرۃ لانکم
قلتم ان العلم بالشیء یجب ان یکون صورۃ مساویۃ لہ متحدۃ الماہیۃ مع المعلوم والواجب تعالی لا ماہیۃ لہ وایضا کیف یتمیز الاشیاء
بمجرد ہذا العلم التام وہل ہذا الاکتمایز المعدومات الصرفۃ انتہی ثم ذکر کلاما طویلا لتحقیق ہذا المذہب کما ہو دابہ وخلاصتہ انا نمہد
اربع مقدمات الاولی الماہیات قد تکون متعددۃ الوجود کماہیۃ الانسان المرکب من الحیوان الناطق وقد تکون بسیطۃ ویقال لہا
البسیط الخارجی کالسواد مثلا والمرکب الخارجی لا بد ان یکون بین اجزائہ افتقار واتحاد لیکون المرکب منہا واحدا حقیقیا لا صناعیا
وہذا ظاہر الثانیۃ کلما کان الموجود اقوی وجودا واتم تحصلا کان مع بساطتہ اکثر حیطۃ للمعانی الکمالیۃ واجمع للکمالات المتفرقۃ کما نظہر
من حال المراتب الاستکمالیۃ المتدرجۃ فی الکمال من صورۃ الی صورۃ متعاقبۃ علی المادۃ بحسب تکامل استعداداتہا بقبول صورۃ بعد صورۃ
الی ان تبلغ صورۃ اخیرۃ تصدر بواسطتہا جمیع ما یصدر من السوابق الصوریۃ لاشتمالہا من جہۃ قوۃ الوجود علی مبادی تلک الافاعیل
باجمعہا مع احدیتہا الثالثۃ لیس یلزم من تحقق کل معنی نوعی فی موجود وصدقہ علیہ ان یکون وجودہ وجود ذلک المعنی لان وجود الشیء
الخاص ہو ما یکون بحسبہ متمیزا عن غیرہ من المعانی فوجود الانسان مثلا لیس وجود الحیوان بما ہو حیوان وان اشتمل علی حدہ ومعناہ
ووجود الحیوان لیس ہو وجود النبات وان اشتمل علی حدہ ومعناہ وہکذا لان المعنی الواحد الجنسی کما حقق فی مباحث الماہیۃ کما ہو صالح
للجنسیۃ فہو صالح للنوعیۃ ایضا فوجود الحیوان من حیث ہو ہو غیر وجود الانسان من حیث ہو انسان ولیس ہذا الفرق بمجرد اخذہ لا بشرط
شیء حتی یکون جنسا واخذہ بشرط شیء حتی یصیر نوعا کما ذکروہ الرابعۃ کلما تحقق شیء من الکمالات الوجودیۃ فی الموجود من الموجودات
فلا بد ان یوجد اصل ذلک الکمال فی علتہ علی وجہ اعلی واکمل وہذا مما یفہم من کلام معلم المشائین فی کثیر من مواضع کتابہ فی الربوبیات وبعضدہ
البرہان ویوافقہ الذوق السلیم فان الجہات الوجودیۃ للمعلول کلہا مستندۃ الی علتہ الموجدۃ ففیہا جمیع الخیرات اذا تمہدت
لک ہذہ الاصول فاعلم ان الواجب تعالی ہو المبدأ الفیاض لجمیع الحقائق والماہیات فیجب ان یکون ذاتہ مع بساطتہ واحدیتہ
کل الاشیاء وقد قام البرہان علی ان البسیط الحقیقی ہو وجود الواجب وہو وجود کل الاشیاء فمن عقل ذلک الوجود عقل جمیع الاشیاء
وذلک الوجود بعینہ عقل بذاتہ وعاقل لذاتہ بذاتہ فعقلہ لذاتہ تعقلہ لجمیع الاشیاء وعقلہ لذاتہ مقدم علی جمیع ما سواہ فعقلہ
لجمیع ما سواہ مقدم علی جمیع ما سواہ فثبت انہ تعالی عالم بجمیع الاشیاء حاصل فی مرتبۃ ذاتہ ففی ہذا المشہد الالہی والتجلی الازلی
ینکشف الکل من حیث لا کثرۃ فیہ فہو الکل فی حد ذاتہ فعلمہ تعالی بالاشیاء فی مرتبۃ ذاتہ لیس بصور زائدۃ مغایرۃ لذاتہ بل ہی معان
کثیرۃ غیر محدودۃ انسحب علیہا الوجود الواجبی من غیر ان یصیر وجود اللکل اولشیء منہا وفرق بین کون الشیء مظہرا للماہیات وبین
کونہ وجودا لہا اذ وجود کل ماہیۃ ہو ما یخص بہا وہذہ الممکنات انما تخالفت وتباینت اذ صارت موجودۃ بوجوداتہا الخاصۃ علی وجہ
یصدق علیہا احکامہا وآثارہا واما قبل ذلک فلہا الوجود الحقیقی الجمعی وہذا الوجود الجمعی ارفع واشرف من کل وجود عقلی ولیس ہناک
امر بالقوۃ ہذا محصل ما ذکرہ وانا اقول ما ذکرہ وان کان تحقیقا حقیقا بالقبول وہو الذی اختارہ الفحول لکنہ لا یدفع استبعاد العقول

۹۴

فان الاستبعاد منشؤه ليس الا ان الذات الواحدة المباينة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها فی حالة عدمها لان مناط العلم
علی التمایز والتمایز انما یکون باضافة مخصوصة وهی لا تعقل بین الموجود والمعدوم ووجود الممکنات باسرها فی ذات الواجب بالوجود الجمعی
بان یکون ذات الواجب کالمرآة من دون ان ینطبع فیها شیٔ وان کان مسلما عندنا لکن العقل قاصر عن ادراکه والحکماء لا یقدرون
علی تحقیقه کما حقه بحیث یندفع استبعاده وربما یوردون امثلة تفصیلیة ایضاحیة لعلمه تعالی لازالة الاستبعاد قال الحکیم
بهمنیار فی التحصیل بعد ما حقق انه تعالی عالم بما سواه بذاته واذا کان کذلک یکون نسبة المعلومات الیه نسبة صورة بیت
تتصوره انت فی البیت بحسبه الا انک تحتاج الی استعمال الآلات حتی تتوصل بها الی بناء البیت وهناک یکفی التصور فی
صدور الفعل عنه ومثاله عندنا انک تتصور وجها تمیل الیه فیتبعه حرکة الاعضاء او تتصور امرا یتبعه التغیر فی وجهک من غیر استعمال
آلة او تتصور امرا ینتشر منک الشهوة والشوق ولیس سبب اثارة الشوق الا التصور وبیان ذلک ان الحقیقة الواحدة
یصدر عنها مفصل المعقولات کما ان المعقولات البسیطة عندنا علة للمعقولات المفصلة ولکن المعقول البسیط عندنا هو
وجوده فی عقولنا وهناک نفس وجوده ومعنی المعقول البسیط هو ان یکون بینک وبین انسان مناظرة فاذا تکلم بکلام کثیر خطر
ببالک جوابه جملة ثم تفصله شیئا فشیئا انتهی کلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة کلها انما هی للتفهیم والا فلا یمکن قیاس علمه تعالی
الاجمالی علی هذه الصور فان علمنا فی هذه الصور الاجمالی لا یتمیز شیٔ عن شیٔ عندنا وعلمه لیس اجمالیا بهذا المعنی بل هو فوق علمنا
التفصیلی فی الانکشاف ولله المثل الاعلی فی السموات والارض وهو العزیز الحکیم قوله وعلی الثانی ای کون علمه تعالی بغیره غیر ذاته تعالی
ولم یذکر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذکر اصول المذاهب ولهذا ترک المذاهب الواقعة فی الشق الثانی من الترديد الاول قوله اما صفة
قائمة به هذا هو مذهب توابع المشائین منهم الشیخان ابو نصر الفارابی وابو علی بن سینا وتلمیذه الحکیم بهمنیار ومن تبعهم وتحریره علی ما یستفاد
من کلام الشیخ الرئیس فی اکثر کتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة فی الخارج کما یستفاد من الارض هیأتها واشکالها
وغیر ذلک بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تکون کذلک بل یکون الامر بالعکس کصورة بیت انشاءها البناء اولا فی نفسه بقوة خیاله
ثم یصیر تلک الصورة محرکة لاعضائه لایجادها فی الخارج فلیست تلک الصورة العلمية ماخوذة من الخارج بل الصورة الخارجية ماخوذة
منها وموقوفة علیها وقد تقرر ان للواجب علما فعلیا مقدما علی الایجاد سببا له وعلما انفعالیا مترتبا علی وجودها فهو یعلم الاشیاء
فی الازل والاشیاء معدومة فی مرتبة ذاته بوجود اصلی فلا بد ان تکون موجودة بوجود ظلی تکون اسبابا لعلمه تعالی فانه لو لم توجد
بوجود ظلی ایضا لم یحصل العلم بها اذ العلم یستدعی تعلقا بین العالم والمعلوم وهو موقوف علی وجود الطرفین ولا یمکن ان یکون تلک
الاشیاء موجودة فی الازل بوجود اصلی والا لزم الوجود قبل الایجاد فلا بد ان تکون صورها قائمة به تعالی زائدة علی ذاته منضمة بذاته
وهی العلوم بالممکنات والسر فیه انه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ کل موجود عقل اوائل الموجودات وما هو له منها ولا شیٔ من الاشیاء
الا وهو معدوم فی حد ذاته فلا بد ان یحصل صوره فیه تعالی ومن ههنا ظهر اندفاع ما یقال ان ارتسام الصور فیه تعالی یستلزم انفعاله
عن الغیر وهو خلاف صرائحهم هذا ولا یخفی علی الفطن الذکی سخافة هذا المذهب والعجب من الرئیس مع کونه غواصا فی بحار الحکمة کیف مال
الی هذا المذهب واثبت للواجب تعالی ما یستلزم النقص فیه ولهذا تعقبه کل من جاء بعده کالشیخ المقتول شهاب الدین السهروردی
فی المشرع السابع من الهیات کتابه المطارحات وابی البرکات البغدادی فی المعتبر والمحقق نصیر الدین الطوسی فی شرح الاشارات

٥١ مقوله قال الحکیم منه مدظله

وعلی الثانی ای کون علمه تعالی بغیره غیر ذاته

اما صفة قائمة به

۸۵ فی ذاتها

وهی صور الممکنات

غلام یحیی

والعلامة شمس الدين الخفری فی بعض تصانیفه وغیرهم بوجوه شتی اکثرها قویة الورود ولا دافع لها عن وجه هذا المذهب والعلامة صدر الدین الشیرازی
وان تصدی لدفعها فی الاسفار لکنه لم یات بما یشفی العلیل ولنذکر بعض الوجوه الواردة مع اجوبتها لصاحب الاسفار مع تحقیق الحق
وابطال الباطل تنشیطا للناظرین وتفریحا للماهرین فنقول المذهب المذکور مردود بوجوه الاول ما فی المطارحات من انه وان لم یلزم
الانفعال التجددی ولکن یلزم بالضرورة تعدد جهتی القبول والاقتضاء واجاب عن صاحب الاسفار بما حاصله انا لانسلم ان کون الشیٔ
الواحد قابلا وفاعلا مطلقا محال انما المحال کون الشیٔ الواحد فاعلا وقابلا بمعنی المستعد واما کونه فاعلا وقابلا بمعنی الموصوف فلیس
بمحال فاللازم لیس بمحال والمحال لیس بلازم **اقول** المشاؤن ومنهم الشیخ الرئیس یبالغون فی انکار زیادة الصفات علیه تعالی
ویقولون بعینیتها کما هو مذکور فی اسفارهم فکون الشیٔ فاعلا وقابلا وان لم یکن محالا مطلقا لکنه محال فی الواجب عندهم بای معنی اخذ
کما لا یخفی علی من نظر مبحث الالهیات من کتبهم وهذا هو غرض المورد وبالجملة ایراده الزامی فلابد من رفع الالزام ولیس بمرفوع
الثانی ما فی المطارحات ایضا من انه یلزم انفعال الواجب من الصورة الاولی وهی علة لاستکماله بصورة اخری وان اعتذروا بانها
وان کانت فی ذاته فلیست کمالا له فیلزمهم الاعتراف بانها فی ذاتها ممکنة الوجود لا یکون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها
یکون کمالا له واجاب عنه المجیب المذکور بان هذه الصور لیست کمالات عندهم لذاته والعلم الذی هو من کمالاته ونعوته هو ما یکون
عین ذاته ولا فرق بین صدور هذه الصور عنه تعالی وسائر الاشیاء الخارجیة فی کونها مترشحة عن ذاته تعالی متاخرة بوجودها ووجوبها
عنه ونسبتها الیه لیست الا بالوجوب والفعلیة لا بالامکان والقوة ولا منافاة بین ان یکون الشیٔ بالقیاس الی الماهیة ممکنا
وبالقیاس الی موجده واجبا فکل من الصور وان کان وجودها بعینه وجودها للواجب لکن لا یلزم من ذلک امکان وجوده له تعالی
اقول لقد اعجبنی هذا الکلام من اوله الی آخره اما فهم انه لو لم تکن هذه الصور کمالات له تعالی یلزم خلوه فی ذاته عن العلم بغیره الذی
هو کمال ایضا وفیه نفی لعلمه بما سواه بحسب ذاته وقد حقق هو فی شرح هدایة الحکمة ان نفی نحو من انحاء علم الله تعالی موجب لتکفیر قائله فانظر کیف ینکر
ههنا کون الصور التی هی علوم کمالات له تعالی ویحصر الکمالیة فی علمه بذاته وقوله لا فرق الخ غیر نافع بل مضر اذ لما کانت الصور کالاشیاء الخارجیة
فی صدورها عنه تعالی لزم خلوه فی مرتبة ذاته عن تلک الصور وهو مستلزم للجهل فان قال تلک الصور لوازم ذاته فلا تنفک عنه قلنا اما اذا اردت باللزوم
ان اردت به الجزئیة فذلک قول باطل وان اردت به انها خارجة عنه لازمة له غیر منفکة فی حین من الاحیان فلا یخلو اما ان تکون واجبة لذاتها او واجبة لغیرها
علی الاول یلزم تعدد الواجب والتزام ان تعدد الذوات الواجبة محال واما تعدد الصفات الواجبة بالذات فلیس بمحال خال عن التحصیل علی ان الصفة ما یحتاج الی
الغیر ویقوم به وهو مناف للوجوب فکیف یتفوه بوجوب وجودها لذاتها وعلی الثانی فهی ممکنة بذاتها لان الواجب بالغیر یکون فی نفسه ممکنا فیکون ذات الواجب فی
مرتبة ذاته قبل هذه الصور وان کانت قبلیة ذاتیة خالیا عن العلم وهذه جهالة بینة وقوله ولا منافاة بین ان یکون الخ لا یغنی عن جوع الثالث ما
فی المطارحات ایضا من ان القول بالصور یوجب ان یکون الذی یفید الصور لیست ذاته بل شیٔ اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة واحدة
یجوز ان یفعل ویقبل فینهدم بذلک قواعد کثیرة مهمة لهم ویکون التزاما للمحالات کثیرة واجاب المجیب عنه بانک قد علمت ان واجب الوجود مبدأ کل الاشیاء
ومبدأ وجوب وجودها فاذا صدر عنه شیٔ بواسطة سبب متوسط فذلک السبب المتوسط ایضا ناش منه فالجهات العقلیة کلها منبعثة عنه تعالی فلا یفید
شیٔ من الاشیاء کیف وجود الاشیاء عنه وعلمت ایضا ان اتحاد جهتی الصدور والعروض لیس بممتنع کما فی لوازم الماهیات واطلاق القبول ههنا لیس بمعنی
الاستعداد حتی یلزم انهدام کثیر من القواعد **اقول** هذا سخیف جدا فانا سلمنا ان واجب الوجود مبدأ کل الاشیاء لکنه لا ینفع لان ذات الواجب

ف الایراد الاول

ف الایراد الثانی

۲۲۶

ف الایراد الثالث

من حيث هی هی مجردة عن الصورة وكثرة الصور انما هی بعد ذاته كما نص عليه الشيخان فی مواضع من تصانيفهما فيلزم الجهل فی ذاته ويلزم
ان يكون الذی يفيد الصور غيره فان قلت صدور هذه الصور عنه تعالى اضطراری فلا احتياج الى امر آخر لصدورها قلت مع انه لا يرفع الجهل
عن مرتبة الذات مما يستنكره العقل السليم اَمَا قرع سمعك ان الاضطرار نقص فكيف يثبت فی ذات الكمال والقول بان الاضطرار فی صفات
الكمال ليس بنقص كما صدر عن البعض مما لا يقبله اهل الكمال فافهم وتعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال الرابع ما فی شرح الاشارات من انه
يلزم التكثر فی ذاته تعالى مع انهم صرحوا بانه تعالى واحد من كل الوجوه واجاب المجيب عنه بان لزوم الكثرة فی ذاته بعد ذاته وعلى ترتيب
الاول والثانی والثالث فلا يقدح فی وحدة الذات وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور فی مواضع من كتبه بما حاصله ان هذه الكثرة
انما هی بعد الذات بترتيب سببی ومسببی لا زمانی الا ترى الى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح فی بساطته واشار اليه
المعلم الثانی بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد
ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فی حد ذاته **اقول** هذا كله وان كان صحيحا لكن غرض المورد ان وجود الكثرة فی ذاته تعالى وان كانت
بعد الذات ايضا ينافی كثيرا من القواعد المذكورة فی كتبهم كما لا يخفى على وسيع النظر ولولا البساطة من كل وجه فلم قالوا انه لا يصدر منه الا الواحد
لان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وهذا القول قد صدر عن صاحب هذا المذهب ايضا فی مواضع من تصانيفه وايضا لو قلنا بالكثرة
فی حد ذاته وان كانت بعد الذات لامكن صدور جميع الاشياء عنه تعالى كل شیء بواسطة صورته فينهدم اساس كثير من قواعدهم
وذكر كلام الشيخ والمعلم الثانی المدخول عليه مما لا ينفع الخامس ما فی شرح الاشارات ايضا من انه يستلزم ان لا يوجد الواجب شيئا مما يباينه
بذاته بل بتوسط امر حال فيه واجاب المجيب عنه بانه مجرد استبعاد فلا يسمع لان البرهان هو المتبع وهذه الصور الالهية لكونها من لوازم
وجوده اشرف واقدس من الممكنات الخارجية فتكون اقدم تحققا واقرب منزلة اليه تعالى فهی لا محالة اخرى بان تكون واسطة فی
الايجاد لهذه الماهيات **اقول** هذا عجيب جدا فان احتياج الواجب فی صدور جميع الممكنات عنه نقص فی ذاته وقد فر عنه الحكماء
مرارا كثيرة فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار والصور الالهية وان كانت لوازم لذاته غير منفكة عنه فی مرتبة من المراتب لكنا نستفسر
عن كيفية صدور الممكنات الخارجية بواسطتها هل هو على طور الاحتياج اليها بان لا يمكن له ايجاد الممكنات بدونها او لا بطريق الاحتياج
على الثانی يجوز ان لا يوجد هذه الصور فی ذاته تعالى ويصدر عنه الممكنات بدونها فيمكن الجهل له تعالى لانه لا سبيل للعلم على هذا التقدير
الا بالحصول وامكان الجهل ممتنع وعلى الاول يلزم ان يحتاج الذات فی الخلق الى غيره وهو مخالف لقولهم انه تعالى موجد للعقل الاول
بنفس ذاته ومصادم لبداهة الوجدان السليم ايضا لاستلزام النقصان فی نفس ذاته اذا خليت وطبعه وهذه المفسدة لا تندفع اصلا واما قال
ان الصور الالهية اشرف واقدس من الممكنات فتكون واسطة فخبط فاحش اذ الصور موجودة بوجود ظلی فتكون اضعف السادس
انه قد تقرر فی مداركهم ان المعلول الاول يكون اقوى الممكنات وعلى هذا التقدير يكون اول المعلول هو الصورة وهی اضعف وجودا
فانه حينئذ يكون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا لا يقال قد صرحوا بان صفات الواجب ليست بجواهر ولا باعراض فانهم
عرفوا العرض بما يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير وهذا المعنى لا يمكن فی صفات الواجب لانا نقول ان كانت صفات الواجب اعراضا تم الكلام
والا لا يضر المرام فانها وان لم تكن اعراضا لكن لا شك فی كونها اضعف وجودا بالنسبة الى الجواهر الموجودة فی الخارج لقيامها بالغير
وعدم قيام الجواهر بالغير فيتم المقصود السابع قد تقرر فی مقره ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وليس المراد به العلم التام

بماهية العلة او العلم بوجه من وجوهها ولا العلم بمفهوم كونها علة وهو ظاهر بل المراد ان العلم بخصوصية العلة يوجب العلم التام
بالمعلول ومعلوم ان الواجب تعالى من جهة وجوده الواجبي علة لما بعده على الترتيب فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته
يقتضي العلم الواجبي بتلك الموجودات فمجعولاته كلها منطوية الوجود في وجوده الواجبي فعلمه بذاته علمه بغيره لامحالة فاي ضرورة
الى القول بالارتسام واثبات احتياج الواجب اليها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثامن ان اللوازم تكون تابعة لملزوماتها
في نحوي الوجود الخارجي والذهني فالملزوم اذا كان موجودا في الخارج كان لازمه ايضا موجودا في الخارج والملزوم اذا كان موجودا
في الذهن كان اللازم ايضا موجودا في الذهن فالواجب تعالى لما كان موجودا خارجيا لابد ان تكون تلك الصور التي ذهبوا الى قيامها
به موجودة في الخارج فلم يبق الصور صورا التاسع ان هذه الصور لاتخلو اما ان تكون جواهرا واعراضا فان كان الاول لزم ان تكون
موجودات عينية كالجواهر الأخر فلابد لصور أخر للعلم بها فيلزم التسلسل وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب بالذات محلا للاعراض
العاشر ان هذه الصور المنضمة لابد ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم خالد على وجه التفصيل والمعلومات
غير متناهية فالعلوم ايضا كذلك والمعلومات مستقبلة كانت او ماضية عند الله تعالى مرتبة ترتبا ذاتيا او زمانيا فيكون علومها
ايضا مرتبة وان كان بالعرض والتسلسل في الامور الموجودة المرتبة ولو ترتبا عرضيا بحيث يتعين الاول والثاني والثالث الى غير ذلك
محال بالبراهين المذكورة في موضعه فهذه عشرة كاملة يظهر منها ان القول بالارتسام من العقائد الباطلة وههنا وجوه أخر كثيرة لرده
ذكرها المتاخرون تركناها لكونها ضعيفة الورود فظهر ان القول بالانضمام مما لايقول به عاقل فضلا عن مثل هذا الشيخ ولولا انه
وتلميذه صرحا بهذا القول بحيث لامجال للتاويل لكنا نقول انهم قد اختاروا ما هو التحقيق من ان علم الواجب لغيره انما هو بذاته لا بانضمام
فيه ولا بالارتسام كما يفصح عنه بعض عبارات التعليقات وبعض عبارات التحصيل فاستقم ولاتقلد الاموات قوله بحذافيرها جمع حذفور
بالضم بمعنى طرف الشيء اي باجمعها قوله او واحدة بسيطة عطف على قوله متعددة هذا هو مذهب المحققين من المتكلمين فانهم لما رأوا
بطلان القول بالارتسام ولم يظهر لهم تحقيق ما ذهب اليه المتاخرون من ان علمه تعالى بنفس ذاته لاستبعادهم كون المباين كاشفا
لمباين آخر اختاروا ان علم الواجب بغيره عبارة عن صفة واحدة بسيطة قائمة به تعالى لها تعلقات كثيرة بالاشياء الكثيرة
وان كانت الاشياء معدومة في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة تعلقا فتلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء
والذي يترتب عليه الانكشاف هو اضافتها وتعلقها ويرد عليه امور منها ان هذه الصفة اما انضمامية فيرجع الى شق الانضمام
وقد مر ما عليه واما انتزاعية فيكون علم الواجب اعتباريا لا تحقق له في الواقع بدون الانتزاع ولاثالث لها ومنها ان المتكلمين ينكرون
الوجود الذهني كما هو مسطور في اسفارهم ومع ذلك فهم يثبتون علم الله بالحوادث الغير المتناهية واستحالة التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف بينة ولا مخلص عنه الا بالقول بالوجود الدهري للاشياء وهم ينكرون الوجود الدهري او بالقول بان للممكنات
نحوا من الوجود الانطوائي في الواجب تعالى فيرجع الى مذهب المتاخرين من الحكماء والقول بان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعدومات يقتضي تعددها وتمايزها في انفسها والمفهومات كلها متمايزة في انفسها وليس التمايز بينها
موقوفا على الوجود الخارجي او في الذهن كما صدر عن الفاضل اللاهوري سخيف جدا فان اللاشيء المحض كيف يكون ممتازا ما لم يكن له
نحو من الوجود فلا يحصل الخلاص عنه الا بالوجهين اللذين ذكرناهما وتخلص عنه بعضهم بان الصفة البسيطة وان كانت قديمة لكن تعلقها بالحوادث

ف الايراد الثامن

ف الايراد التاسع

ف الايراد العاشر

حذافير جمع ٨٨

او واحدة بسيطة ذات تعلقات بالاشياء

اي المولوي عبد الحكيم اللاهوري منه مدظله

انما يتحقق في وقت وجودها فصفة العلم قديمة والتعلق حادث وفيه ما اورده المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية بان العلم بما لم يتعلق
بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذكر في شرح التجريد الخلاص
بوجه آخر وهو انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالنسبة اليه قريب او بعيد او متوسط كذلك لما لم يكن
هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالماضي والاستقبالي او الحالي بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كائن وكان وسيكون بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها فهو عالم
بخصوصياتها انتهى ونقل شارح المواقف عن كثير من الاشاعرة ان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا
سيدخل غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الآن اذ كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد به يعلم انه
دخل الآن لطريان الغفلة والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير
في علمه انتهى اقول هذا لا ينفع في هذا المقام فانه مع كونه آئلا الى القول بالمعية الدهرية التي انكرها المتكلمون يستلزم جهله تعالى في مرتبة ذاته
قبل هذه الصفة ولو قبلية بالذات فلا مخلص عنه الا بالقول بالعلم الانطوائي وايضا تلك الصفة لا تخلو اما ان تكون ممكنة او واجبة لا سبيل
الى الثاني وقول بعض المشائخ كحميد الدين الضريري وغيره ان ذاته وصفاته كلها واجبة لذاته مردود اما اولا فلمنافاة التوحيد وعلى الاول
فاما ان يكون صدورها بالاختيار او بالاضطرار الثاني نقص مناف للوجوب وقد فر عنه المتكلمون غاية الفرار وعلى الاول يلزم العلم بهذه الصفة
قبل وجودها ولو قبلية بالذات لاستحالة ان كل ممكن فهو معلوم له بالذات قبل وجوده فيحصل في ذاته صفة اخرى لها تعلق بالصفة الاولى ونتكلم
كذلك في هذه الصفة فاما ان ينتهي الى ذات الواجب فيئول الى مذهب الحكماء والا فلا يحصل المطلوب فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق قوله
او غير قائمة به عطف على قوله اما صفة قائمة قوله فاما بنفس حضور الممكنات الخ هكذا ذكر في شرح السلم لاحسن المحققين ملا محمد حسن رح وغيره
ويرد عليه ان الكلام ههنا في العلم الفعلي المقدم على ايجاد الممكنات وحضور الممكنات عنده تعالى بهذا الوجود لا يكون الا بعد تحققها ووجودها
فايراد هذا المذهب في هذا المقام ليس بصحيح الا ان يقال هذا المذهب ايضا في العلم الفعلي وقع للقائلين به بسبب الاشتباه غاية الامر انه غير صحيح كما
يقولون الانضمام غير صحيح فما ذكره ههنا بسبب التقريب والتحقيق الذي يظهر لي هو ان الغرض في هذا المقام ذكر المباحث الواقعة في علم الواجب الفعلي
اما وجودا كما في مذهب الانضمام ومذهب المعتزلة وغيرهما او عدما كما في هذا المذهب ومذهب الاشراق الآتي ذكره ومن ههنا
ظهر سقوط ما قال بعض الناظرين قوله ذكر هذا المذهب في هذا المقام وقع تقليدا لما في العروة الوثقى والا فلا يخفى على من له ادنى مسكة ان الكلام
في العلم الفعلي المقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري انتهى ويؤيد ما حققنا انهم باجمعهم يذكرون مذهب صاحب الاشراق
في هذا المبحث مع انه مبني على انكار العلم الفعلي كما سيأتي فافهم قوله بوجودها الدهري فالاشياء كلها مع قطع النظر عن تحققها
الزماني حاضرة عنده تعالى بوجودها الدهري الذي لا اول فيه ولا آخر بل كلها مع الواجب تعالى معية دهرية فيعلمها الواجب بنفس حضورها
اي بنفس هذه الاشياء الحاضرة فعلمه تعالى نفسها ولا حاجة الى ارتسام صورها ولا الى امر آخر ولا يخفى على الفطن ان هذا المذهب من السخافة
اما اولا فلانه لا يشمل العلم بالممتنعات والممكنات المعدومة ازلا وابدا لعدم وجودها في الدهر اصلا والقول بان علم البعض بالوجود الدهري
وبعضها بطريق آخر غير صحيح كما لا يخفى على صاحب الرأي النجيح واما ثانيا فللزوم الاستكمال بالغير واما ثالثا فللزوم زيادة صفة العلم
على الواجب وهو مخالف لقواعدهم واما رابعا فلجريان براهين التسلسل وغيره في هذه الممكنات الحاضرة عنده تعالى بوجودها الدهري

١٥ اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

٢٥ التاويل ان يراد بالوجوب الوجوب بالغير او يراد بوجوبها لذاته وجوبها لذاته تعالى لا لذاتها وكلا لا ينطبق على كلامهم ١٢ منه مد ظله

١٩ او غير دائمة بعد حضور الممكنات عنده تعالى بوجودها غلام رح

هذا وفي الحاشية الوجود الدهري عبارة عن نفس موجودية الشيء مع قطع النظر عن تحققه في وقت والممكنات كلها بهذا الوجود قديمة
ومعه تعالى ورده السيد الباقر واثبت حدوثها انتهت ولما وقع ذكر الوجود الدهري تبعا في الحاشية وقصدا في حاشية الحاشية وجب
علينا ان نذكر بعض مباحثه المتعلقة بهذا المقام المفيدة لتحقيق المرام والكلام وان كان يفضي الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل
فنقول المبحث الاول الزمان عندهم عبارة عن كم متصل غير قار الذات مقدار للحركة موجود في الخارج معروض للقبلية والبعدية
بالذات وبواسطته تتصف الزمانيات بهما وبه يوصف الاشياء بالمضي والحضور والاستقبال فما كان في الزمان الماضي
يقال له انه ماض وما كان في الحال يقال له انه حاضر وما لم يحصل بعد يقال انه مستقبل وههنا امر آخر معبر بالدهر والسرمد
وهو حاق الواقع الذي لا تغير فيه لان التغير والتصرم انما هو بسبب الزمان وظرف الواقع اذا لوحظ من حيث هو هو من دون
لحاظ الى تغير وتجدد زماني لا يكون هناك تغير اصلا فالدهر وجود واقعي بحت لا مضي فيه ولا حضور ولا استقبال بل كل الاشياء الموصوفة
بالتغير الزماني موجودة ههناك مجتمعة لا تغير فيها اصلا فالعدم في زمان ما مخصوص ليس عدما دهريا ولا هو مستلزم له لجواز تحقق الوجود في وعاء الدهر بحسب الوقوع
في زمان آخر فهو اعم منه بحسب التحقق بل العدم في جميع الازمنة ايضا غير مستلزم للعدم الدهري لجواز ان يكون الشيء غير زماني كالعقول والنفوس
المجردة فانها تتصف بالعدم الزماني ومع ذلك فهي موجودة في حاق الواقع غير معدومة فيه والمقابل للوجود في الدهر العدم في الدهر كما يكون
للمستحيلات والمعدومات لا العدم في زمان مخصوص فكل عدم في الدهر عدم في الزمان من غير عكس وكل وجود في الزمان وجود في الدهر من غير عكس فالامور
الثابتة العالية موجودة في وعاء الدهر غير موجودة في الزمان واما السرمد فلا فرق بينه وبين الدهر الا اعتبارا فحاق الواقع اذا اعتبر
بالقياس الى معية الامور الثابتة مع الامور المتغيرة يسمى دهرا واذا قيس الى نسبة بعض الامور الثابتة كالواجب تعالى مع البعض كالعقول
يسمى سرمدا ومن ثم تسمعهم يطلقون على الواجب الوجود الدهري تارة والوجود السرمدي تارة **المبحث الثاني** صرح الجمهور ان الحدوث على قسمين
ذاتي وهو احتياج المتاخر الى المتقدم وان كان معه زمانا كالعقل الاول بالنسبة الى الواجب وزماني وهو عبارة عن وجود له ابتداء بمعنى ان وجد
زمان لم يكن هو فيه ثم وجد كالحوادث اليومية الموجودة في ازمنتها ويقابل كلا منهما القديم فالقديم الذاتي عبارة عن عدم احتياجه الى
شيء آخر والقديم الزماني عبارة عن عدم وجود الاول له والنسبة بين الحادث الذاتي والحادث الزماني عموم وخصوص مطلقا فان كل ما يوجد
فيه الحدوث الزماني يوجد فيه الحدوث الذاتي من غير عكس كالمبادي العالية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون الزماني وبين الحادث الذاتي والقديم
الذاتي تغاير حقيقي وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني عموم وخصوص من وجه فاحد مادتي الافتراق الواجب يوجد القديم الزماني فيه دون الحادث الذاتي
وثانيهما الحوادث اليومية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون القدم الزماني ومادة الاجتماع النفوس المجردة والنسبة بين الحادث الزماني والقديم الذاتي
تباين وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني ايضا كذلك وهو اظهر والنسبة بين القديمين عموم وخصوص مطلقا فالواجب يصدق عليها
القديمان والعقول يصدق عليها القديم بالزمان لا بالذات ولا يوجد صورة العكس **المبحث الثالث** الوجود الدهري والسرمدي
عندهم قديم وكذا الزمان ومقداره الذي هو حركة فلك الافلاك والزمانيات المتجددة حوادث بحسب الزمان وهي وان كانت معدومة في
غير ازمنة حدوثها لكنها موجودة في الدهر دائما اذ الانعدام عن الدهر انما يكون بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقا لكن وجوده في زمان
وجد فيه لا يرتفع والا لصدق النقيضان وانعدامه في زمان لاحق لا يرفع وجوده في زمانه فاذن هو موجود في زمانه السابق وهو نحو من انحاء
وجوده الدهري فكيف تكون معدومة في الدهر فالزمان مع ما فيه بقليله وكثيره كله موجود في الدهر هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون

فلا وجود للوجود الدهري عندهم وقد ابطلوه ببيانات عريضة لا يحتملها المقام فلا وجود عندهم الا الوجود الزماني والزمان مع الزمانيات
كلها عندهم حوادث زمانية بمعنى انها لم تكن ثم وجدت فقبلية الله تعالى على الزمان وما فيه عندهم قبلية حقيقية وعند الفلاسفة قبلية ذاتية
ومعية دهرية والمتبقر[5] في العلوم لما آمن بوجود قبلية الله تعالى على الممكنات باسرها زمانا كان او زمانيا ولم يهتد الى القول بالقبلية
الحقيقية التي اختارها المتكلمون لنفوذه في منافذ الفلسفة اخترع قولا آخر لم يسبقه الى مثله احد ولم يسلمه ممن جاء بعده احد وهو القول
بالحدوث الدهري وهو الذي اشار اليه الفاضل المحشي في حاشية الحاشية وقد اصر المخترع المذكور على ما اخترعه في تصانيفه حتى صنف
فيه رسالة مستقلة وفرع عليه تفريعات شتى وخلاصة تحقيقه ان مطلق القبلية التي تمنع القبل والبعد عن الاجتماع انما يكون لكون
التحقق حاصلا بالفعل لما هو قبل من دون التكون حاصلا لما هو بعده فان كان ذلك بحيث يتخلل بينهما زمان ممتد بالذات او آن لا ممتد
بالذات وهو من حدود الممتد بالذات كانت زمانية والا كانت دهرية وسرمدية والزمان اذ ثبت تناهيه في جانب الماضي دون المستقبل
ببرهان التطبيق كان عدمه سابقا لا سبقا زمانيا بل دهريا وكذلك يكون للواجب لبرائته عن سبق العدم على وجوده قبلية على الزمان فاذا
وجد الزمان يكون سبحانه وتعالى معه فيقع المعية في حيز القبلية نعم لا يمكن في السبق الدهري ان يترتب قبليتان وبعديتان متعاقبا
الحصول وانما يحصل ذلك في السبق الزماني لعدم الامتداد في طباع الدهر فاذا فرض آ سابقا على ب بالسبق الدهري وهو على ج كذلك
كانا معدومين معا مع وجود آ ثم اذا وجد ب وج بعد معدوم يقع فقدر في عدم ج ووجود آ جميعا فاذن يكون سبق آ على ج بحسب استمرار
الوجود وتمادي العدم والكلام كان في سنخ الدهر فظهر انه لا يمكن ترتب البعديتين والقبليتين بحسب سنخ الدهر ولكن لا بد من وجود القبلية
هناك ايضا وهي من صفات الجاعل وليس للعقول سبيل الى دركه ولا غائلة فيه لان البرهان يوجب ان يكون هناك تقدما سرمديا مجهول
الكنه فان الحادث اليومي مثلا متخلف عن الواجب فيكون هناك قبلية وليست بزمانية فانها انما تكون بالذات للزمان وبالعرض
للزمانيات والواجب متعال عن ذلك ولما تخلف وجود الحوادث عن الواجب كان له عن اولها الى آخرها قبلية والكل في ذلك سواسية فان
قبليته على آدم كقبليته على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من غير تعاقب وترتب والفلاسفة ايضا لا ينكرون هذه القبلية لكنهم يشركون
المبدعات اي العقول فيها بالله تعالى ونحن نجعل المبدعات البرية عن الحوادث الزمانية مع الحوادث الزمانية سواء في قبلية الواجب
عليها ونحكم على الممكنات بان وجودها بعد البطلان في وعاء الدهر الليس اذ كان بعضها متسرمدا غير مسبوق العدم وبعضها مسبوقا
كان الواجب مع المتسرمد والمسبوق بالعدم معدوم في الدهر ثم هو سبحانه وتعالى صار معه اذا وجد فيلزم حصول امتداد في الدهر وعروض
نسبة متصورة امتدادية للواجب فتعين انه اما ان يكون من الممكنات متسرمدا وهو بديهي البطلان او كلها مسبوقة بالعدم فهذا هو المطلوب
هذا محصل كلماته وقد شنع عليه تشنيعا بليغا العلامة[6] الجونفوري في الشمس البازغة بان مطلق القبلية والبعدية المانعتين عن الاجتماع
لا تتعقلها الا حيث يكون امتداد محقق او موهوم اذ ما لا يكون فيه امتداد اصلا لا يتصور فيه عدم ثم وجود وقولنا لم يكن فكان او كان صادقا
سلبا ثم صدق الايجاب ونحو ذلك لا يخلو عن ملاحظة الحدين فاذا جرد النظر الى الزمان لم يستطع العقل الا الحكم بوجوده المحض والعدم البحت
فاذن قد انقلبت ريح الملامة واستدارت رحى التشنيع عليه ان ما ذكره من وقوع الوجود في حيز العدم فمما لا محصل له فانه اذا كان
الدهر خارجا عن الامتداد ولا امتداد هناك فكيف يمكن ان يتعاقب فيه امران اللهم الا ان يكون هناك ظرف آخر ممتد كالزمان يحيط به
ويكون التعاقب بملاحظته وبالجملة فقبلية الواجب على الممكنات قبلية دهرية لا نتصورها فضلا عن ان نصدقها فلا يصح القول بالحدوث

[5] اي السيد الباقر منه مد ظله

[6] اي العلامة محمود الجونفوري مرحوم منه مد ظله

الدهری بل کل شیٔ فہو مع الواجب تعالی بحسب الدہر لا قبلیۃ ہناک ولا بعدیۃ ولا امتداد ہذا خلاصۃ ایرادہ وقد اطال الکلام علی جملۃ
من جمل ذلک المخترع فمن اراد الاطلاع علیہ فلیرجع الی الشمس البازغۃ ولولا ضیق المقام لذکرتہا **قولہ** او بحضور الصورۃ الجوہریۃ ہذا ما نسب
الی افلاطون الالٰہی واستاذہ سقراط وتحریرہ ان للاشیاء عندہ ثلثۃ وجودات الاول الوجود الخارجی وہو الذی یکون مناط الاجراء
الاحکام والآثار الحقیقیۃ والاشیاء بحسب ہذا الوجود بعضہا جواہر وبعضہا اعراض والثانی الوجود الذہنی وہو اضعفہا سواء اختیر مذہب
حصول الاشیاء بانفسہا او باشباحہا والاشیاء الموجودۃ بہذا الوجود المسماۃ بالصور الذہنیۃ کلہا اعراض لوجودہا فی الموضوع
وہناک وجود ثالث کانہ برزخ بین ہذین الوجودین وہو عبارۃ عن وجود صور الاشیاء الخارجیۃ قائمۃ بذاتہا قبل وجودی ذوی صورہا
فان قلت کیف یمکن قیام ہذہ الصور بنفسہا مع کونہا اعراضا قلت لا بعد فی ذلک فی العالم الآخر اما سمعت ان الاعمال توزن فی المیزان
عند الحساب وہی اعراض ویرد علی ہذا المذہب بعض الایرادات[1] الواردۃ علی شق الانضمام وقد بالغ رئیس[2] الصناعۃ فی کتبہ فی تشنیع
ہذا المذہب ای القول بالمثل المجردۃ المنسوبۃ الی افلاطون وہی المعروفۃ بالمثل الافلاطونیۃ فقال فی الفصل العاشر من المقالۃ الثانیۃ
من برہان الشفاء اما افلاطن فجعل الصور المفارقۃ المعقولۃ موجودۃ لکل معقول حتی للطبعیات فسماہا اذا کانت مجردۃ مثلا واذا
اقترنت بالمادۃ صورا طبعیۃ وجمیع ہذا باطل فان الصور الطبعیۃ لا تکون ہی ہی اذا جردت عن المادۃ والصور التعلیمیۃ لا تقوم بلا مادۃ
والکلام فی ابطال ہذہ الآراء والقیاسات الداعیۃ الیہا انما ہو فی الفلسفۃ الاولی دون المنطق والعلوم الآخر انتہی ثم قال فی ثانی
سابعۃ الٰہیات الشفاء اول ما انتقلوا عن المحسوس الی المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمۃ یوجب وجود شیئین فی کل شیٔ کانسانین
فی معنی الانسانیۃ انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدی لا یتغیر وجعلوا لکل واحد منہما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثالیا
وجعلوا لکل واحد من الامور الطبعیۃ صورۃ مفارقۃ ہی المعقولۃ وجعلوا العلوم والبراہین تنحو نحوہا وایاہا تتناول وکان المعروف بافلاطن
ومعلمہ سقراط یفرطان فی ہذا الرأی ویقولان ان للانسان معنی واحدا موجودا یشترک فیہ الاشخاص ویبقی مع بطلانہا ولیس ہو المعنی المحسوس
الفاسد فہو المعقول المفارق انتہی وقال المتبحر[3] فی العلوم فی القبس الخامس من القبسات فی بحث الطبائع المرسلۃ المثل الافلاطونیۃ
فی المشہور الدائرۃ علی الالسن مفسرۃ فی ہذا الموضع بالطبائع المرسلۃ الموجودۃ فی متن الدہر وحاق الاعیان متحازۃ فی عالم الامر عن الافراد
وفی باب اثبات علم اللہ بالصور المعلقۃ الموجودۃ لا فی موضوع ولا فی محل ولا فی زمان وفی باب تفصیل العوالم بعالم المثال المتوسط بین
عالم الغیب والشہادۃ برزخا بین المادی والمجرد وفی مقام اثبات الصورۃ النوعیۃ بالجواہر العقلیۃ التی ہی ارباب الانواع الموکلۃ علی جملۃ
ہیاکل اشخاص نوع نوع بالتدبیر والتسخیر کالنفس المجردۃ بالقیاس الی تدبیر ہیکل مخصوص فلیعلم انہا بما عدا التفسیر الاخیر باطلۃ انتہی کلامہ
وتم مرامہ ولا بد ہہنا من ضرب من التفصیل فنقول قد تواتر النقل بین الحکماء قدیما وحدیثا عن افلاطون انہ قائل بالصور وسموہا
بالمثل الافلاطونیۃ واختلفوا فی المراد بہا بناء علی ان للمثل تفسیرات فی مواضع مختلفۃ فقد تفسر فی مبحث الصور النوعیۃ بارباب
الاجسام والطلسمات وتحقیقہ الاجمالی ان الحکماء المتألہین من حکماء الفرس ومن یحذو حذوہم کالشیخ[4] المقتول فی کتبہ کالمطارحات
وحکمۃ الاشراق ذہبوا الی ان لکل نوع من الافلاک والکواکب وبسائط العناصر ومرکباتہا ربا فی عالم القدس وہو عقل مدبر
لذلک النوع ذو عنایۃ بہ وہو الغاذی والمنمی والمولد فی الاجسام النامیۃ واستدلوا علی ذلک بان الوجدان یشہد بامتناع صدور الافعال
المختلفۃ فی النبات مثلا عن القوۃ العدیمۃ الشعور التی سماہا المشاؤن بالصور النوعیۃ وہؤلاء الاشراقیون یتعجبون ممن یقول ان الالوان

---

[1] کا ثبات الکمال بالغیر ولزوم الجہل فی مرتبۃ الذات وجریان التسلسل فی ہذہ الصور وغیر ذلک ۱۲ منہ مد ظلہ

[2] ای الشیخ ابو علی بن سینا رحمہ اللہ ۱۲ منہ مد ظلہ

[3] ای السید باقر داماد ۱۲ منہ مد ظلہ

[4] ای الشیخ شہاب الدین السہروردی المقتول ۱۲ منہ مد ظلہ

العجيبة فی ريش من رياش الطاؤس مثلا انما کان لاختلاف امزجة تلک الريشة من غير رب نوع حافظ بل هم ينسبون جميع کيفيات
الانواع الی اربابها المجردة المسماة بالمثل والمشاؤن دوّنوا فی کتبهم دلائل کثيرة لابطال هذه الارباب ليس شئ منها مما ينفع ويهدی
الی الصواب والتحقيق انه لا سبيل الی المناظرة مع الآلهيين فی هذا الباب لانهم مدعون البداهة والمشاهدة المتکررة فی خلواتهم وجلواتهم
لاثبات هذه الارباب فليس للمشائين فی ظلمات الدلائل الظاهرة ان يناظروهم کما انهم لا يناظرون ارسطو وابرخس[١] وبطلميوس فی
ما دونوه علی ما وجدوه فی ارصادهم وقد تقرر فی مبحث الماهيات بالماهيات المجردة المعراة عن التشخصات الماخوذة بشرط لا شئ
وقد تقرر فی باب تقسيم العوالم بالعالم المتوسط بين عالم المجردات وبين عالم الاجسام المادية ويسمی بعالم المثال الذی ذهب اليه الشيخ المقتول[٢]
ومن قبله من الحکماء المتألهين واستدل عليه فی حکمة الاشراق وغيرها بان الصورة الخيالية الکبيرة کجبل الفضة مثلا لا تکون
فی الاذهان لامتناع انطباق الکبير علی الصغير ولا فی الاعيان والا لراها کل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما کانت معلومة
متميزة وليست فی العقول المجردة لکونها جسمانية فبالضرورة تکون فی موضع آخر وهو عالم المثال المسمی بالخيال المنفصل وهو الذی ذهب
اليه الحکماء المتقدمون کافلاطون وبقراط وفيثاغورس وغيرهم وانت تعلم ان هذا الدليل مبنی علی انکار الوجود الذهنی اما علی القول به
کما هو التحقيق فلا يتم الاستدلال لاحتمال وجوده فی الذهن وتوهم لزوم تطبيق الکبير علی الصغير نشا من الاشتباه بين الوجود الخارجی
والذهنی وقياس احدهما علی الآخر فافهم ولا تتخبط وقد يقرر بان ندرک زيدا مثلا[مبتدا ١٢] بعد ما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم[خبر ١٢] علی الطريق
الذی شاهدناه سابقا فلزيد وجود قطعا واذ ليس فی هذا العالم فلا جرم يکون فی عالم آخر وهو المسمی بعالم المثال فموجودات هذا العالم تکون موجودة
فيه بعد انعدامها عنه وتکون قائمة لا فی مکان ولا فی جهة بل فی عالم متوسط بين عالم العقل وعالم المادة ومن اراد التفصيل فليرجع الی شرح
فصوص الحکم وقد دون المشاؤن لابطال هذا العالم فی اسفارهم وجوها کثيرة لا يشفی العليل واحد منها وقد تقرر فی باب العلم بالصور القائمة
بنفسها المجردة عن المادة عند ربها وخالقها اذا عرفت هذا فاعلم ان منهم من نسب وجود الماهيات المجردة فی الخارج الی افلاطون بناء علی
تفسير الصورة بها وشنع عليه تشنيعا بليغا بانه کيف يمکن وجود الماهيات المعراة عن ما به الامتياز کما لا يخفی علی ذی فطانة ومنهم من نسب
اليه القول بان علم الواجب تعالی بالاشياء بواسطة صورها الحاضرة عنده الموجودة فی الخارج بنفسها وهو الذی ذکره الفاضل المحشی ههنا تبعا
لمن سبقه ويرد عليه انه کيف يمکن قيام الصور بنفسها قبل وجود ذی صورها فان من الصور صور الاعراض وهی طبائع ناعتية لا يمکن ان تقوم
بنفسها وتخلص عنه العلامة[٣] الگوفاموی فی منهيات شرح سلم العلوم بان مراده بالصور نفس تلک الاشياء باعتبار حضورها عنده واطلاق
الصور علی الاشياء باعتبار حضورها العلمی شائع عندهم وانما سميت مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار واراد بقيامها بذاتها عدم قيامها
بذاته تعالی انتهت ولا يخفی عليک ما فيه من الفساد فان الکلام فی العلم الفعلی المقدم علی وجود الممکنات الازلی فکيف يکون المراد بالصور نفس
الممکنات واما ما افاده احسن المحققين[٤] فی شرح السلم ان مراده بالقائم بنفسها ان لا تقوم بالعالم بها وح يجوز ان يکون صور الاعراض کالسواد
والبياض مثلا قائمة بالمحال کالاجسام مثلا غير قائمة بالباری تعالی فان قلت علم السواد بدون الجسم ممکن قلت لعله لا يمکن فی علم الباری
تعالی لامر لا يعلمه الا هو انتهی کلامه فمما[مبتدا ١٢] لست احصله فافهم والتحقيق ان حمل کلام افلاطون علی التفسير الاول والثالث اولی ولم يقم
دليل قوی علی بطلانهما بعد ما اليه يشير کلام المحقق[خبر ١٢] لان شان افلاطون اجل من ان يقول بوجود الماهيات المجردة فی الخارج وکذا القول
بالصور العلمية المجردة القائمة بنفسها رکيک ايضا فاستقم ولا تلتفت الی صنيع المتاخرين حيث نقلوا قوله فی کل موضع من المواضع المذکورة

[١] ای الفرق الذکری اشارة الی الترتيب الزمانی فان ارسطو مقدم عصره علی ابرخس وعصره مقدم علی عصر بطلميوس کما يعلم من شرح القاضی الروی المحصر البديعة وما يفهم من بعض عبارات العلامة الشيرازی فی شرح هداية الحکمة من ان ارسطو متاخر عنهما فزلة عن القلم ١٢ منه مد ظله

[٢] ای الشيخ شهاب الدين السهروردی ١٢ منه مد ظله

[٣] ای القاضی محمد مبارک الگوفاموی ١٢ منه مد ظله

[٤] ای مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

وفسروه فی کل باب بتفسیر یلیق به والله اعلم بما فی ضمیر عباده **قوله** او بنفس حضور الاشیاء ای بنفس الاشیاء الحاضرة **قوله** حضورا اشراقیا
هذا هو مذهب الشیخ شهاب الدین السهروردی الالٰہی المقتول وهو مبنی علی انکار العلم الفعلی علی ما هو مقرر عنده وتحریره علی ما فی حکمة الاشراق
وشرحها لمولانا قطب الدین الشیرازی انه قد تبین ان الابصار لیس من شرطه انطباع الشبح ولا خروج الشعاع عنده علی ما مر تحقیقه بل یکفی
فیه عدم الحجاب بین الباصر والمبصر فعند وقوع مقابلة المبصر للعضو الباصر یقع للنفس علم اشراقی حضوری وقد مر ماله وما علیه ولما کان
حال الابصار هذا فالواجب تعالی لکونه نورا محضا لا یمکن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غیره عن ذاته لابد ان یکون ظاهرا له وغیره ایضا ظاهرا له
بلا احتیاج الی صورة او غیرها فلا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموٰت ولا فی الارض اذ لا یحجبه شئ عن شئ واذا لم یحجبه شئ عن شئ فیدرک جمیع الاشیاء
بالاشراق الحضوری الذی هو اشرف فعلمه وبصره واحد وعلمه بذاته هو کونه نور الذاته وعلمه بالاشیاء هو کونها ظاهرة له علی سبیل الحضور
الاشراقی اما بانفسها کاعیان الموجودات من المادیات والمجردات وصورها الثابتة فی بعض الاجسام کالفلکیات او بمتعلقاتها کصور الحوادث
الماضیة والمستقبلة الثابتة فی النفوس الفلکیة فانها وان لم تکن ظاهرة له بانفسها لکنها ظاهرة له بمتعلقاتها التی هی مواضع الشعور المستمر للمدبرات
العلویة لاحاطة اشراقه الظهوری بالمدبرات وهی النفوس الفلکیة بالذات وبما فیها من صور الحوادث بالعرض فعلمه بالاشیاء اضافة لکونه
عبارة عن ظهور الاشیاء وظهور الشئ للشئ اضافة وحقیقته عدم الحجاب الذی هو شرط الابصار وهو مفهوم سلبی لا یحتاج الیه فی ادراکه تعالی
لانه لا یحجبه شئ عن شئ والسر فیه ان العلم انما هو عبارة عن الظهور والانکشاف وانما یحتاج الی الصورة عند المشائین عند غیبوبة المدرک ولو کان
حاضرا عند النفس الذی هو مدرک للکلیات والجزئیات لم یحتج الی تحصیل صورة کما انه لم یحتج فی ادراک ذاته وصفاته الانضمامیة الی تحصیل امر آخر
وعند صاحب الاشراق کل ما سواه حاضر عنده فهو یدرک جمیع الاشیاء الخارجیة من دون حاجة الی تحصیل صورة لکونه نورا ظاهرا بذاته وغیره
ظاهر له فاذا کان حال النفس هذا فما ظنک بالواجب المطلق الذی هو فی اعلی مرتبة النوریة وله اضافة الابداع الی ما سواه الذی هو اعلی ضروب التاثیر
وله السلطنة العظمی والقهر الاتم فلا جرم یعلم ذاته وما سواه من العقول والاجرام وقواها وما یتمثل لها او ینطبع فیها بمجرد اضافة آلٰہیة فکما ان علمه
بذاته لا یزید علی ذاته اتفاقا کذلک علمه بالاشیاء لا یزید علی اضافته الی الاشیاء هذا حاصل ما ذهب الیه هذا الشیخ الالٰہی ویرد علیه امور
الاول وهو اقواها ان هذه الاضافة التی جعلها علما لا توجد الا بعد ایجاده الممکنات فیلزم الجهل قبله ویبطل العنایة الالٰہیة السابقة
علی جمیع الممکنات الدال علیها النظام العجیب والترتیب الغریب واجاب هو بنفسه عنه فی حکمة الاشراق بما توضیحه ان جودة النظام
وحسن الترتیب لیس مبنیا علی علمه الفعلی بل هو من ظلال النسب الشریفة والترتیب الواقعة بین المفارقات فان العقول المسماة
بالانوار الالٰہیة کثیرة وافرة عنده ولها سلاسل طولیة وعرضیة وهیئات عقلیة ونسب معنویة فذوات هذه الامور تابعة
لذوات اربابها وهیئاتهن لهیئاتها ونسبها لنسبها فلا احتیاج الی اعتبار علمه الاجمالی الفعلی ولا یذهب علی الفطن ما فیه فانا سلمنا
لکن هذا النظام تابع لذلک النظام الاشرف لکنا نستفسر عن السبب الباعث لنظام ذلک العالم وهکذا فلا بد ان یلجأ الی القول بکون
ذاته بحسب قدرته الالٰہیة مشتملة علی افضل النظام دفعا للدور والتسلسل وح یلزم خلاف ما ادعاه ویثبت ما هو مطلوب المشائین من
ان علمه بغیره منطو فی ذاته لا احتیاج فیه الی غیره فان قلت تبعا لما فی حکمة الاشراق فی رد مذهبهم بان المعلومات غیر ذاته تعالی قطعا
فیجب ان یکون علمها ایضا غیر ذاته لا عینها قلت هذا ممنوع لا بد له من برهان او شهادة وجدان وکلاهما منتفیان الثانی ان کون العلم
اضافة محضة کما هو مفاد کلام صاحب الاشراق غیر صحیح سواء سمیت تلک الاضافة اشراقیة اولا لان الاضافة تتوقف علی وجود

او بنفس حضور الاشیاء
حضورا اشراقیا
او بنفس ثبوت الممکنات المعدومات
غلام یحیی
٩٨
الاول
الثانی

الطرفين فيلزم الحاجة في الشرف صفاته الى مخلوقاته وفساده لا يخفى على احد الثالث هذه الاضافة اما واحدة او متكثرة فان كان
الاول يلزم ان لا يتميز عنده تعالى بعض الاشياء عن بعض لوحدة ما به الامتياز فان قلت مثل هذا يرد على المشائين القائلين بكون
الذات الواحدة الحقة منشأ للانكشاف قلت هب ولكنهم يقولون ان ذات الحق مع وحدتها علة لجميع الاشياء كل شئ منها
على حدة فلا بد ان ينطوي علمها في علمه بذاته على التفصيل ولا يتاتى مثل هذا ههنا فان الاضافة ليست علة لجميع الاشياء حتى
ينطوي علم الاشياء فيه فان العلة انما هو الذات الحقة وعلى الثاني يلزم ان يوجد الامور الغير المتناهية وهي الاضافات في
ذات الواجب في آن واحد فان علمه في كل آن محيط بما سواه واستبعاده غير مخفي فهذه الوجوه الثلثة تبطل مذهب الشيخ الجليل ويرد
عليه وجوه اخر كثيرة تركناها خوفا للاطناب واما ما اورد عليه العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بقوله كون الاضافة علما لا يصح
اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه ما يكون غير مطابق وايضا من العلم ما هو تصور وتصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام
والقول بان مقسم العلم في اوائل المنطق انما هو العلوم التي هي غير علم المجردات غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة
لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة انتهى فعندي انه مشترك الالزام بين هذا المذهب وبين مذهب المشائين القائلين
بكون علم الواجب عين ذاته فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان علم الواجب مغاير لعلم الممكنات حقيقة كما ان ذاته يباين ذواتها كما لا يخفى

قوله ثبوتا خارجيا هذا هو مذهب المعتزلة ومبناه على ان للمعدوم ثبوتا خارجيا وهو امر آخر غير الوجود الخارجي وعندنا الوجود والثبوت
والكون والشيئية الفاظ مترادفة مصداقها واحد وليس الثبوت امرا آخر غير الوجود فالمعدوم لا وجود له ولا ثبوت فكيف يكون علمه تعالى
بالممكنات حالة عدمها بهذا الطريق وتحرير محل النزاع ان المعدوم اما ان يكون واجب العدم ثم ممتنع الوجود او يكون جائز الوجود والعدم اما
الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف ليس بذات ولا شئ واما المعدوم الذي يجوز وجوده وعدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه
قبل الوجود نفي محض ليس بشئ ولا ذات واليه مال ابو الحسين البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات
وحقائق حالتي وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع واما الدلائل فهي مذكورة ذكرا كثيرة للطرفين في الكتب الكلامية كشرح المواقف والاربعين
والتهذيب وغيرها وايثار تركها ههنا احرى لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولكن بمقتضى ان ما لا يدرك كله لا يترك كله وجب علينا ان نذكر بعض
ادلة الطرفين لينكشف الستر عن وجوه المذهبين فنقول لنا في اثبات ان المعدوم ليس بشئ وجوه منها ان هذه الماهيات المعدومة التي
قلتم بثبوتها ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان تكون مسبوقة بالنفي المحض اذ لا معنى للحدوث
الا الوجود بعد العدم وذلك هو المطلوب وانما قلنا انها ممكنة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة والاولان باطلان
فتعين الثالث اما بطلان الاول فللزوم تعدد الواجب واما الثاني فلمنافاته الوجود الخارجي ومنها قوله تعالى والله على كل شئ قدير وجه
الاستدلال به ان اسم الشئ يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها وانما يكون قادرا عليها لو كانت لقدرته
صلاحية ان تؤثر في تلك الماهيات تقديرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله مقدما على تقرر تلك الماهيات
لوجوب تقدم المؤثر على الاثر فثبت ان الماهيات باسرها نفي محض في الازل واما المعتزلة غير ابي الحسين وابي الهذيل العلاف بتبعيه
من البغداديين فاستدلوا على كون المعدوم شيئا ثابتا بوجوه كثيرة كلها سخيفة عندنا منها ان المعدومات متميزة في انفسها حال عدمها
وكل ما يتميز بعضه عن بعض فلا بد ان يكون حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شئ الا هذا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فدليل

فائدة

فائدة

فائدة

فائدة

۵۱ اي العلامة صدر الدين الشيرازي رح ۱۲ منه مد ظله

حاشیہ ... ص ۹۵

علیه انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وہذان الطلوعان معدومان فی الحال ونحن نعلم الآن امتیاز کل واحد منہما
عن الآخر وہذا یدل علی امتیاز کل منہما عن الآخر وایضا انا نعلم انا قادرون علی الحرکة یمنة ویسرة ولا نقدر علی الطیران فقد تمیز احد المعدومین
عن الآخر وایضا انا نجد من انفسنا انا نرید ان یحدث لنا اموال وسعادات ولا یحدث لنا مضرات وآفات مع کون کل واحد من ہذین
القسمین معدوما وایضا المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شک ان کل واحد من ہذین القسمین متمیز عن الآخر وقد یجاب عن ہذہ الحجج بان ہذہ
الامور وان کانت معدومة فی الخارج لکنہا موجودة فی الذہن ولہذا صح وقوع الامتیاز بینہا فلا یثبت امر آخر وراء الوجود وانت تعلم
انہ لیس بشیء لانہ مبنی علی الوجود الذہنی والمتکلمون ینکرونہ فکیف یکون ہذا الجواب حجة علیہم فعندہم لیس الموجود الا الموجود الخارجی وما لم یوجد
فی الخارج فہو معدوم فہذہ الاشیاء مع عدمہا فی الخارج متمیزة فلا بد ان یکون فیہا امر آخر وراء الوجود وہو الثبوت فالاستدلال
باق علی حالہ ویمکن ان یقال لما کانت دلائل الوجود الذہنی قویة ووجوہ انکارہ سخیفة بنی المجیب کلامہ علی الوجود الذہنی فالاولی
فی الجواب عن الحجة المذکورة ما ذکرہ الامام[1] الرازی فی الاربعین نقضا علیہم انا نجد من انفسنا ادراکا فی صور کثیرة مع حصول الاتفاق بیننا
وبینکم علی انہا لیست ماہیات ولا حقائق بل ہی نفی محض وعدم صرف فالصورة الاولی العلم بالممتنعات وذلک لانا نحکم بان شریک
الباری ممتنع ونقیم الدلائل علی ذلک فالشعور الذہنی والامتیاز العقلی حاصل ہہنا مع انہا لیست متقررة اصلا والصورة الثانیة العلم بالنسب
کحصول ہذا الجسم فی ہذا الحیز دون غیرہ والصورة الثالثة انا نعلم امتیاز العدم عن الوجود فیلزم عندکم کون العدم المطلق ثابتا ولم یقل بہ احد
ونظائرہ کثیرة کلہا تدل علی ان العلم بالشیء وحصول الامتیاز لا یقتضی ان یکون متقررا ثابتا فی الخارج ومنہا قولہ تعالی ولا تقولن لشیء
انی فاعل ذلک غدا الا ان یشاء اللہ سمی الامر الذی سیکون غدا فی الحال باسم الشیء وذلک یقتضی ان یکون المعدوم شیئا وجوابہ ان التمسک
بہذہ الآیة لا یقتضی الا اطلاق اسم الشیء علی المعدوم لا کون الماہیة متقررة حقیقة لجواز اطلاق اسم الشیء مجازا باعتبار ما یؤول الیہ والآیة
التی عولنا علیہا قویة بحسب الاثر والمعنی فکان التمسک بتلک الآیة اولی اذا عرفت ہذا کلہ فاعلم ان المعتزلة ذہبوا الی ان علمہ تعالی الفعلی
بالممکنات یثبتہا ثبوتا خارجیا فان الممکنات وان کانت معدومة حالة العلم الفعلی لکن لہا نحو من الثبوت بہا تنکشف الاشیاء
عندہ تعالی ولا یخفی علیک ما فی ہذا المذہب من السخافة اما اولا فلما عرفت انہ لا یعقل امر آخر مسمی بالثبوت سوی الوجود الخارجی
او الذہنی فالممکنات قبل وجودہا فی الخارج معدومة خارجا وذہنا فکیف یتعلق علم الواجب بہا واما ثانیا فللزوم احتیاج الواجب فی
صفتہ الکاملة الی غیرہ واما ثالثا فللزوم الجہل فی مرتبة ذاتہ واما رابعا فلجریان برہان التطبیق وغیرہ من براہین ابطال اللاتناہی فی تلک
الممکنات الثابتة فیبطل کما بطل بہ الانضمام علی ما مر تحقیقہ **قولہ** وثبوتا علمیا ہذا ما ذہبت الیہ الصوفیة الصافیة وہو قریب من
مذہب الاعتزال بل کانہ ہو فیرد علیہ ما یرد علیہ قال صاحب الفتوحات المکیة فی الباب السابع والخمسین بعد ثلثمائة منہا اعیان الممکنات
فی حال عدمہا رائیة ومرئیة وسامعة ومسموعة برؤیة ثبوتیة وسمع ثبوتی فعین الحق سبحانہ ما شاء من تلک الممکنات فوجہ علیہ دون غیرہ
ولم یزل الممکنات فی حال عدمہا الازلی لہا تعرف الواجب الوجود وتسبحہ وتمجدہ بتسبیح وتمجید ازلی قدیم ولا عین لہا موجودا انتہی
وفی الفصوص العلم تابع للمعلوم فمن کان مؤمنا ظہر بتلک الصورة فی حال وجودہ وقد علم اللہ ذلک منہ انہ یکون ہکذا فلذلک قال
وہو اعلم بالمہتدین ثم قال ما یبدل القول لدی وما انا بظلام للعبید ای ما قدرت علیہم الکفر الذی یشقیہم ثم طلبتہم بما لیس وسعہم بل ما عاملناہم
الا بما اعطونا من نفوسہم مما ہم علیہ فان کان ظلما فہم الظالمون ولذلک قال وما ظلمناہم ولکن کانوا انفسہم یظلمون وکذلک ما قلنا لہم الا ما

[1] ای الامام فخر الدین الرازی الخطیب ۱۲ منہ نظلہ

96

ای ثبوتا علمیا ۱۲ ... ح

اعطونا من نفوسهم ان نقول لهم وذواتهم معاونة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا او كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول
انتهى فهذه العبارات واشباهها تدل على ان مذهبهم ثبوت الماهيات منفكة عن الوجود العيني فلا فرق بين مذهبهم ومذهب
المعتزلة الا انهم يقولون بالثبوت الخارجي والصوفية يقولون بالثبوت العلمي وهذا الفرق لا يفيد نفعا فان البرهان قائم على استحالة
تقدم الماهية على الوجود وتقررا ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين والتحقيق ان الصوفية الصافية ظننا بهم ان لا يتفوهوا
بمثل هذا القول السخيف كما تفوهت المعتزلة فاما ان نتوقف فيه حتى يحصل لنا مثل ما حصل لهم من الكشف الشهودي والحضور الوجودي
فنطلع على ما اطلعوا عليه او نقول انه راجع الى مذهب المتاخرين القائلين بان علم الواجب بالممكنات بنفس ذاته بادنى تاويل وان كان
ظاهر عباراتهم ينكر ذلك وان شئت الاطلاع على تاويل ارجاعه اليه فارجع الى الاسفار الاربعة فان فيه تاويلا نفيسا وتحقيقا لطيفا
به يخرج مذهب الصوفية عن حيز الاعتزال **قوله** كالسراب انت تعلم ان القياس على الصورة السرابية فاسد لانها موجودة في الحس
المشترك وان لم يكن منشؤها صحيحا **قوله** او باتحاد المعقول مع العاقل وفي بعض النسخ العقل بدل العاقل والمراد به الواجب
والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاقه عليه تعالى عن ذلك وهذا المذهب منسوب الى فرفوريوس ولا يخفى سخافته وبطلانه على احد ولم يأول
وكتب الشيخ الرئيس كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ المقتول كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكتب غيرهما
ككتاب بهمنيار المسلمي بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغيرهم كلها مملوة من ابطال هذا المذهب **اقول** قد عرفتك سابقا
ان هذا المذهب من احد شقوق العينية فذكر الفاضل المحشي هذا المذهب على حدة مع ذكره مذهب العينية سابقا تسامح واضح فاستقم
قوله فهذه عشرة مذاهب **اقول** بل تسعة والعلامة الشيرازي[1] ذكر في الاسفار سبعة مذاهب فلم يذكر شق عدم العلم وجعل مذهب الصوفية والمعتزلة
مذهبا واحدا وذكر مذهبا آخر لم يذكره الفاضل المحشي ههنا وهو ان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات
المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات وهذا هو مختار المحقق نصير الدين الطوسي وتحقيقه على
ما ذكره في شرح الاشارات انه ليس كل علم يحتاج الى صورة حاصلة الا ترى الى علم النفس بذاتها وظاهر ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك
ذاته الى صورة غير صورته التي بها هو هو كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذاته ونظيره انك تعقل اشياء بصور
متعددة وتستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بها من غير ان يحصل صورة اخرى فاذا كان حالك هذا فما ظنك بالواجب الذي
لا شريك له في الصدور فالمعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه صورة فهو عاقل اياها من غير ان يحل
فيه صورتها ولما لم يكن بين الواجب ومعلوله الاول تغاير بل كانهما متحدان بحسب اللزوم الواقعي فعقله لذاته بعينه عقله للمعلول الاول
ولما كانت الجواهر العقلية والعقول المفارقة تعقل ما ليس معلولات بحصول صورة فيها وهي معقولات للاول الواجب والا دهو[2]
معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر فاذن لا يعزب عن علمه شيء من غير لزوم محال من المحالات ولا يذهب عليك انه
ان اراد عدم لزوم المحال على هذا المذهب على طريق السلب الجزئي فغير نافع وان اراد السلب الكلي كما هو ظاهر من عبارته فغير صحيح
للزوم الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم عليه تعالى وجهله بما عداه في مرتبة ذاته من حيث هي هي وغير ذلك من الاستحالات

[1] اي العلامة صدر الدين الشيرازي شارح هداية الحكمة ١٢ منه مد ظله

ملخص ... ٩٧ المعقول مع العاقل فهذه عشرة مذاهب والاول مذهب ... ذاهب ١٢ غلام يحيى

العديدة وما قال بعض الناظرين من انه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة انتهى فغير مضر لان لصاحب
المذهب ان يقول المعلول الاول ووجوده لازم لذاته وتخلل الجعل بين اللازم والملزوم باى وجه كان باطل فلا باس فى صدور
المعلول الاول بغير العناية بل لا بد ان يصدر عنه من غير ارادة وروية والا لبطل اللزوم وهذا كما اجاب الشيخ عما ورد عليه من ان
القول بالصور الحاصلة يفضى الى التسلسل او الاضطرار حيث قال فى التعليقات كل ما يصدر عن الواجب فانما يصدر بواسطة عقلة
وهذه الصور المعقولة لا يكون نفس وجودها نفس عقلة لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فاذن هى من حيث هى موجودة
معقولة ومن حيث هى معقولة موجودة وهذه الصور من لوازم ذاته فلو تبع وجودها عقلية لها كانت عقلية لها من لوازم ذاته فيكون
وجود العقلية من عقلية لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما نهاية له انتهى وبعد اللتيا والتى اقول لو اعتبرت المذاهب الواقعة فى العلم على سبيل
التفصيل لارتقت الى خمسة عشر مذهبا الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثانى انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره مطلقا والثالث انه لا يعلم الجزئيات
من حيث هى جزئيات ويعلم ما سواها والرابع انه لا يعلم الامور الغير المتناهية ويعلم ما عداها والخامس انه يعلم الكل بصور قائمة فيه والسادس
انه يعلم بصفة بسيطة ذات تعلق بالممكنات والسابع انه يعلم بنفس حضور الممكنات الدهرى والثامن انه يعلم بحضور المثل القائمة بانفسها
والتاسع انه يعلم بنفس حضور الاشياء الاشراقى والعاشر انه يعلم بنفس ثبوت الممكنات الخارجى والحادى عشر انه يعلم بثبوت الممكنات
العلمى والثانى عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات اتحادا تاما والثالث عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات ذاتا وتغايره اعتبارا والرابع عشر
انه يعلم بنفس ذاته وهو مرآة لجميع الاشياء مع تباينها له والخامس عشر انه يعلم المعلول الاول بذاته وما سواه بواسطة العقول القدسية
فهذه خمسة عشر مذاهب الى كل ذهب ذاهب وقد مر تحقيق كل منها ولله الحمد وههنا احتمال سادس عشر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون علمه
جزأه ولا يخفى سخافته ولو اعتبرت اصول المذاهب الواقعة فيه من غير اعتبار الشقوق الواقعة فى كل اصل فهى اربعة فحسب الاول انه لا يعلم علما
تاما سواء كان لا يعلم شيئا مطلقا او غير ذلك من الشقوق المذكورة والثانى انه يعلم بصفة زائدة قائمة به والثالث انه يعلم بصفة غير قائمة به
والرابع ان علمه عينه فهذه اربعة اصول وما سواها فروع لها ومن ههنا ظهر ان اقتصار الفاضل المحشى على ذكر عشرة مذاهب مع ايراد حرف
الترديد الدال على الحصر واقتصار صاحب الاسفار على السبعة ليس بجيد فاحفظ ذلك فانه من مغتنمات العصر هذا كله فى علم الواجب واما المذاهب
الواقعة فى علم النفس فهى ترتقى ايضا الى خمسة عشر الاول انه اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم كما ينسب الى النافين للوجود الذهنى
والثانى مذهب محققى المتكلمين من انه صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم والثالث انه بحصول صور الاشياء بانفسها والرابع انه
بحصول الاشباح والخامس مذهب الصدر المعاصر للمحقق الدوانى من ان الاشياء تحصل فى الذهن فتنقلب كيفا وقد مر ماله وما عليه
والسادس مذهب صاحب الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها فى عالم آخر والنفس مبدعة لها والسابع مذهب صاحب الافق
المبين من انه عبارة عن الوجود الانطباعى وحصول الصورة وقد مر من المحشى المحقق ما عليه والثامن انه عبارة عن الحالة الادراكية وفيه
مذهبان احدهما انها حالة انتزاعية مختلطة بالصور ومتحدة معها كما يفهم من كلام صاحب السلم وثانيهما وهو التاسع انها صفة منضمة
قائمة بالنفس والعاشر ان العلم اتحاد العاقل والمعقول والحادى عشر ان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثانى عشر مذهب من يقول
ان العلم هو انفعال النفس والثالث عشر ان العلم هو الواجب كما يشير اليه كلام القاضى محمد مبارك فى شرح السلم والرابع عشر انه عبارة عن نفس وجود
النفس كما استقر عرش رأيه عليه فى شرح السلم وان جعلت مذهب الامام الرازى القائل بان العلم هو الاضافة مع الاقرار بالوجود الذهنى

مذهبا علی حدة وهو الاولی صار مذهبا خامس عشر فهذه خمسة عشر مذهبا منها ما قصصناه علیک ومنها ما لم نقصص علیک ومن ههنا
ظهر ان ما فعله افضل المحشین فی حواشی شرح السلم من الاقتصار علی ثلثة عشر لا یخلو عن تقصیر **قوله** واحقاق الحق فی المبسوطات المراد
من احقاق الحق اظهار حقیة الحق فلا یرد ان فی احقاق الحق تحصیل الحاصل **قوله** المشار الیه الخ لا بد ههنا ان اسمعک نبذا من التحقیقات
لیتجلی لک المقام ویزول الستر عن وجه المرام فاعلم اولا ان غرض السید المحقق من نقل کلام الشیخ فی التعلیقات[2] اثبات ان المجردات
تعلم بانفسها علما حضوریا وکذا علمنا بذواتنا فاثبت بالکلام الاول مطلق العلم وبالثانی حضوریته کما قال فی المنهیة ما قال اولا یدل
علی ثبوت علم المجردات بانفسها من غیر ان تعرض لکونه حصولیا او حضوریا وما قال ثانیا یدل علی ان علمنا بانفسنا حضوری انتهت
وثانیا ان الشیخ قسم الاشیاء الی قسمین اما ان یکون وجودها لها او وجودها لغیرها فیرد علیه ان الحصر باطل فان من الاشیاء ما لیس
وجودها لنفسها ولا لغیرها کالنباتات والجمادات واجیب عنه بان هذا التردید لیس علی طریق الحصر بل بحسب التتبع کالانسان
المتفحص عن حال وقوع العلم یقول الانسان اما ان یکون عالما بالفعل واما ان یکون طالبا له وانت تعلم انه تکلف مستغنی عنه
فالاحسن ان یقال المراد بالاشیاء ههنا لیس مطلقها بل الاشیاء التی لها دخل فی الادراک سواء کانت مدرکة بنفسها او آلات
للنفس فیصح الحصر بلا ریب ومن ههنا ظهر سخافة توصیف الاشیاء بالمدرکة کما صدر عن القاضی[3] الگوفاموی وثالثا انهم اختلفوا
فی معنی قوله وجودها لها وقوله وجودها لغیرها علی ثلثة اقوال الاول ان المراد بوجودها لها وجودها لاستکمال نفسها بان یکون اللام للنفع
من غیر حاجة الی حذف المضاف کما اختاره الفاضل الخیرابادی[4] والمراد بوجودها لغیرها وجودها لاستکمال غیرها فیکون حاصل کلام
الشیخ ان الاشیاء التی لها مدخل فی الادراک منها ما یکون وجودها فی ارادة الجاعل لاستکمال نفسها ای غرض الجاعل من جعلها
ان تستکمل هی بنفسها بتحصیل العلوم وکسب الادراکات کالمجردات القدسیة والنفوس البدنیة فان وجودها لیس الا لان
تحصل الکمالات بالعلوم وتستکمل فی انفسها لا لان تکون آلات لغیرها ومنها ما یکون وجودها فی ارادة الفاعل لغیرها ای لان تحصل للغیر
الکمال بواسطتها فهی آلات لتحصیل الغیر الکمال کالحواس الظاهرة والباطنة فانها لم تخلق الا لان تستخدمها النفس وتستکمل فی نفسها
لا لان تستکمل هذه الحواس الجسمانیة بانفسها فلذلک تدرک المعقولات انفسها لا الحواس والثانی ان المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها
وبوجودها لغیرها حضورها عند غیرها وح فحاصل کلام الشیخ ان من الاشیاء ما هی حاضرة عند ذواتها لا تکون غائبة عنها کالعقول
والنفوس فانها حاضرة عند ذواتها لکونها مستقلة الوجود کما ان الواجب تعالی حاضر عنده فلا بد ان تدرک هذه الاشیاء بانفسها ومنها
ما هی حاضرة عند غیرها کالحواس فانها حاضرة عند غیرها وهو النفس لا عند انفسها فلهذا لا تدرک انفسها فان قلت فعلی هذا یکون کلام
الشیخ الاول فقط کافیا لاثبات المدعی وهو ان علم المجردات بانفسها حضوری اذ قد ثبت منه ان المجردات حاضرة عند انفسها فکیف یصح قول
المحشی المحقق فی المنهیة ان الاول یدل علی ثبوت علم المجردات بانفسها من غیر ان تعرض لکونه حضوریا او حصولیا قلت الکلام الاول علی هذا
التفسیر ایضا لا یکفی لاثبات المطلوب اذ لم یثبت منه الا ان المجردات حاضرة عند انفسها ولا یثبت بهذا القدر حضوریة علومها ما لم تنضم الیه
مقدمة اخری وهی انه اذا کان حضورها لذواتها بالاصالة لم تحتج فی ادراکاتها لذواتها الی حصول صورها فیها وهذا هو حاصل الکلام الثانی
ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرین من ان کلام الشیخ بناء علی هذا التفسیر یدل علی کون علوم المجردات حضوریا والثالث ان یکون
المراد بوجودها لها عدم قیامها بالموضوع وبالجملة جوهریتها وبوجودها لغیرها القیام بها فالحاصل ان الاشیاء التی لها دخل فی الادراک

[1] ای المولوی فضل حق الخیرابادی ۱۲ منه مدظله

[2] هو اسم الکتاب صنفه الشیخ وتفسیره بالحواشی المعلقة علی موضع کما صدر عن العمادی اللکھنوی مما لا ینبغی ان یصغی الیه ۱۲ منه مدظله

[3] ای القاضی ارتضا علی خان الگوفاموی المدراسی ۱۲ منه مدظله

[4] ای المولوی فضل امام الخیرابادی ۱۲ منه مدظله

اما ان تكون قائمة بانفسها مستقلة من دون ان تحتاج الى موضوع تقوم فيه كالمفارقات فانها جواهر مجردة قائمة بانفسها لا بغيرها فلذلك تدرك بانفسها او تكون قائمة بالغير بان يكون موضوعها كالحواس القائمة بالجسد فانها اعراض غير قائمة بانفسها فلذلك لا تدرك انفسها وثانيهما ان المشار اليه بقوله فلذلك الواقع في موضعين على التفسير الاول هو الوجود لها والوجود لغيرها فقط من غير حاجة الى ضم ضميمة فيكون المعنى ان المفارقات لما كان وجودها لها بمعنى انها خلقت لاستكمال ذواتها لا لغيرها فلهذا تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا كمال من الكمالات فلو لم يحصل لها لزم بقاؤها ناقصة والحواس الجسدانية لما كان وجودها لاستكمال غيرها بها وهو النفس لا ان تستكمل بانفسها فلهذا لا تدرك ذواتها بل انما تدرك النفس بواسطتها وكذا على التفسير الثاني فان حضور المفارقات عند ذواتها بنفسه كاف لادراكها لذواتها فيكون معنى قوله فلذلك تدرك ذواتها اي لكون حضورها عندها تدرك ذواتها لان ادراك شيء لشيء ليس الا عبارة عن حضور شيء عند شيء فلما حضرت عند انفسها لا جرم ان تدرك ذواتها والآلات الجسدانية لما لم تكن حاضرة عند انفسها بل عند غيرها فلا تكون مدركة بل انما يحصل الادراك لغيرها بواسطتها ومن ههنا ظهر ان صنيع القاضي[له] الكوفاموي حيث حمل قوله وجودها لها على معنى الاستكمال ثم قال فلذلك اي للتجرد وكون وجودها لها الخ سخيف جدا واما على التفسير الثالث فلا يكون المشار اليه بذلك وجودها لنفسها ووجودها لغيرها فقط حتى يكون المعنى لما كانت المفارقات قائمة بذواتها تدرك انفسها لا محالة والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها بل بموضوعها فلا تدرك ذواتها لانه لا يصح ان يكون مناط الادراك هو القيام بنفسه فينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها قائمة بانفسها لا بالموضوع مع انها لا تدرك ذواتها فلو كان مناط الادراك كون وجود الشيء لنفسه بمعنى قيامه بنفسه كما ذكره الشيخ لزم ادراكها بانفسها ايضا ولم يقل به احد بل لا بد ههنا في المشار اليه من اعتبار امرين الوجود لها بالمعنى المذكور وتجردها عن المادة وح لا ينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها وان لم تكن قائمة بالموضوع لكنها ليست مجردة ومدار الادراك بذاته انما هو الوجود والتجرد معا فالمفارقات لما كانت قائمة بذواتها ومجردة عن المادة لا جرم ان تدرك انفسها والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها ولا مجردة عن الغواشي المادية فلا تدرك انفسها بل انما يدرك الغير بواسطتها واستخدامها والفاضل المحشي اختار التفسير الاخير من التفاسير الثلثة المذكورة في قوله وجودها لها ووجودها لغيرها فلذلك قال المشار اليه اي بذلك هو مجموع كون العقول العالية وهي العقول العشرة مفارقات عن المادة وكون وجوداتها لها بمعنى قيامها لا بالموضوع لا مجرد كون وجوداتها لها وقس عليه الثاني فاحفظ هذا التفصيل فانه طريق مستقيم

قوله فان الخ هذا دفع دخل مقدر تنقيح الدخل ان الاشارة لا تكون الا الى ما سبق ذكره وليس ههنا قبل الاشارة الا ذكر وجودها لها ووجودها لغيرها فلا جرم يعود الاشارة اليه لا الى امر آخر فمن اين يستفاد كونها مفارقات وتشريح الدفع ان الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ له والماخذ فيه فههنا حكم على المفارقات وهي صيغة اسم الفاعل فيعتبر في الاشارة ماخذه وهو كونها مفارقات فيكون الاشارة الى مجموع الامرين احدهما ما هو مذكور صريحا وهو كون وجودها لها وثانيهما ما هو ماخوذ من المحكوم عليه وهو كونها مفارقات وتوضيحه على ما افاده الاستاذ العلامة[له] سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان الحكم في هذا الموضع الادراك وفي تدرك ضمير يرجع الى المفارقات وفي موضع الى النفس فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكوم عليها وتدرك محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس تدرك ذاتها والنفس جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق هو المفارقات والمجرد وماخذه المفارقة والتجرد فيكون علة للحكم ومدار له وهو الادراك فيكون المفارقة جزءا من المشار اليه وهو المطلوب ومن ههنا ظهر سخافة قول الفاضل[له] اللبكني ان في جعل التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا **قوله** يدل على اخذ الماخذ فيه يعني الحكم على المشتق لشيء يدل على اخذ الماخذ فيه على سبيل العلية بان يكون ذلك الماخذ والمبدأ علة لذلك الحكم وهذا من لطائف العربية واحرى ان يسمى كلاما قياسه معه كما في قوله تعالى

[له] اي القاضي ارتضاه علي بن رح ١٢ منه مد ظله

١٠٠

[له] اي مولانا الحاج محمد عبد الحليم ادخله الله في النعيم في دار النعيم ١٢ منه مد ظله

[له] اي المولوي عماد الدين اللبكني ١٢ منه مد ظله

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اي لسرقتهما فالحكم على السارق والسارقة بالقطع بصيغة اسم الفاعل يدل على اخذ السرقة فيه وكونه
علة له وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اي لاجل زناهما ومن ههنا وضح معنى قوله في المنهية حاصله
ان الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ ففي ادراك المفارقات دخل للمفارقة فلذلك يكون المفارقة جزأ من المشار اليه انتهت **قوله** وقس عليه آه
يعني ان المحكوم عليه في قوله والنفس تدرك ذاتها هو النفس فلابد من اعتبار التجرد والمفارقة عن المادة في المشار اليه ولا يكفي مجرد الاشارة
الى كون وجودها لها بالمعنى الثالث **قوله** اذ التجرد آه **اقول** هذا دفع لما يقال ان حديث اخذ الماخذ في الحكم على المشتق لا يفيد في الحكم
بالادراك على النفس لعدم كون المحكوم عليه فيه مشتقا حتى يوخذ مبدؤه ويجعل علة للحكم ووجه الدفع ان النفس بنفسه وان لم يكن مشتقا الا
ان التجرد والمفارقة عن المادة معتبر في مفهومها فيكون معنى قوله النفس تدرك الجوهر المجرد عن المادة المفارق يدرك فيوخذ مبدء المشتق وهو
التجرد والمفارقة علة للحكم كما في العقول فان قلت لما كان النفس الناطقة بسيطة مفارقة عن المادة فكيف يتعقل اشياء كثيرة لان تكثر
المعلول انما يكون لاحد اسباب التكثر اما لتكثر العلة واما لاختلاف القوابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب المعلولات في نفسها
والنفس الناطقة جوهر بسيط مجرد لا تكثر فيه اصلا قلت التكثر فيها بسبب الآلات فان الحواس المختلفة تعدها للاطلاع على الامور والاحساسات
الجزئية انما تتكثر بحسب اختلاف حركات البدن بجلب النفع والخيرات ودفع الشر والمضرات **قوله** فانطبق عليه الحاصل الآه
قال في المنهية هذا التفريع على قوله المشار اليه المجموع انتهت يعني لما كانت الاشارة بذلك الى مجموع كون العقول والنفوس مفارقات
وكون وجودها لها انطبق عليه الحاصل الذي ذكره السيد المحقق بقوله حاصله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة الى آخره
لكون التجرد ماخوذا ههنا كما هو ماخوذ في الحاصل الآتي وفيه اشارة الى انه لا ينطبق لو جعل ذلك اشارة الى مجرد كون وجودها لنفسها
بالمعنيين الاولين وستعرف تحقيقه فانتظره مفتشا **قوله** سواء كانت باطنة هي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة
قوله او ظاهرة وهي القوة الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة وانما سميت بالآلات الجسدانية لكونها في الجسد
سواء كانت في خارجه او باطنه **قوله** بل لغيرها بكل واحد من المعاني الثلثة المذكورة فان الآلات الجسدانية ليست مستقلة لا في نفسها
ولا قائمة لا في موضوع ولا حاضرة عند انفسها فلابد من ان لا تدرك ذواتها لان الادراك من خواص ما يكون وجوده له **قوله** اذ المراد
بها ههنا الخ يشير الى ان ضمير هي الواقعة في كلام السيد المحقق راجع الى العين وتفصيل المرام انهم اختلفوا في حل قول السيد المحقق والآلات
الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة الخ على اقوال الاول ان ضمير هي راجع الى الغير وهذا هو مسلك
الحسن المحقق في حواشيه لا يقال كيف جوز ارجاع ضمير التانيث الى المذكر لانا نقول الضمير اذا وقع بين الخبر والمرجع فالمعتبر الخبر كما لا يخفى
على من طالع كتب العربية ويرد عليه وجوه منها انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشياء لانه يحصل لها بسبب العين كمال
وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك وقد تنبه لهذا الايراد ذلك المحقق ايضا حيث قال والحق ان القوة الباصرة ايضا ليست
مستكملة بالكمال العلمي لعدم اتصافها بالعلم والادراك حقيقة بل حالها كحال العين الا ان وساطتها اقرب من وساطته فان المدرك
حقيقة هو النفس دون القوى سواء كانت ظاهرة او باطنة انتهى ومنها انه يلزم عليه ان يكون اطلاق الآلة على العين بمعنى الجرم المخصوص
منهما وليس كذلك ومنه ظهر انخساف ما قال الفاضل الكوفاموي لا يجوز ان يراد بوجودها لها وجودها بنفسها ولغيرها وجودها وقيامها
بغيرها لانه يستلزم ان يكون العين قائمة بالقوة الباصرة كما يدل عليه قول المحشي على هذا التقدير كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة انتهى

ونسخة عليه فوائد النفس الخ اذ التجرد والمفارقة عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتي

١٠١ **قوله** والآلات الجسدانية الخ سواء كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين اذ المراد بها ههنا هي القوة الباصرة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين ١٢ غلام يحيى

اي مولانا محمد حسن اللكهنوي منه مد ظله

اي المولوي محمد عظيم الكوفاموي منه مد ظله

وجه الانحساف انه مبني على فهم ان الضمير راجع الى الغير وقد عرفت ما فيه والثاني ما اختاره الفاضل السنديلي من ان ضمير هي راجعة الى الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله كالعين مثال للمنفي اي لذواتها والمعنى ان الآلات الجسدانية وهي القوة الباصرة مثلا وجدها لا لذواتها اي ليست هي قائمة بانفسها كالعين بمعنى الجرم المخصوص فانه قائم بذاته بل وجدها لغيرها اي هي قائمة بالغير وهو محالها فلا يلزم ح ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائما بالقوة الباصرة وانت تعلم ما في هذا التوجيه من التكلفات العديدة والثالث ما اختاره الفاضل المحشي واليه مال الجمهور وحاصله ان ضمير هي راجع الى العين وتانيثه باعتبار انه من المؤنثات السماعية والغرض منه الى دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وهو ليس بحاسة وآلة حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسدانية وجه الدفع انه ليس المراد بالعين ههنا الجرم المخصوص اذ لا دخل له في الادراك بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس فان قلت كيف يصح ارادة القوة الباصرة من العين مع انه لا يطلق العين عليها في عرفهم قلت هذه الارادة مجازية فيكفيها ادنى مناسبة اقول ههنا توجيه رابع ظهر لي وهو ان الضمير راجع الى ما هو قريب منه يعني الغير لان الاصل في كل ضمير ان يرجع الى ما هو قريب منه والمراد بالقوة الباصرة النفس واطلاق القوة عليها شائع والمراد بالعين القوة المودعة في التجويف بقرينة جعله مثالا للآلات الجسدانية والمعنى والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين اي القوة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين مثلا بل لغيرها وهو النفس الناطقة فافهم قوله النابتتين من مقدم الدماغ الخ قالت الحكماء في تشريح البصر ان صورة المبصر تنطبع في الرطوبة الجليدية التي هي من طبقات العين ومنه الى مجمع النور ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس بواسطته ومجمع النور هو المسمى بالقوة الباصرة وهي قوة مفوضة في تجويف ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ ومبدئه واختلفوا في كيفيته فقيل انهما يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين اليمنى الى العين اليسرى واليسرى الى اليمنى وقال بعضهم انه ينفذ النابتة اليمنى الى الحدقة اليمنى واليسرى الى اليسرى من غير تقاطع صليبي والتفصيل في اسفار الحكمة قوله ولعدم كونها مفارقات ايضا تحقيقه ان مناط الادراك على تقدير ان يكون الاشارة الى مجموع الامرين كما هو مختار الفاضل المحشي مجموع كون وجودها لها بمعنى قيامها بنفسها وكونها مفارقا ولا يكفي احدهما مجردا عن الآخر للادراك ومناط عدم ادراك الآلات الجسدانية عدم الامرين فان وجودها لغيرها وهي مادية ايضا وانما لم يذكر الشيخ الثاني لوجهين احدهما الظهور فان عدم كون الآلات الجسمانية مفارقات ومجردات ظاهر غاية الظهور وثانيهما عدم الحاجة اليه فانه يكفي لاثبات عدم ادراكها ذكر عدم احد مناطي الادراك قوله فاذا كان وجودي لي بالاصالة الخ حاصله انما ادرك ذاتي على تقدير وجدان الاثر مني في ان يكون وجودي لي بواسطة الصورة فاذا كان وجودي لي فاي حاجة الى الاحتياج الى الصورة لتحقق منشأ الانكشاف الاقوى لا يقال فح يجب ان يعلم النفس ذاته كما هو حقه لوجود سبب الانكشاف الاقوى وليس كذلك اما ترى الى الاختلاف الواقع في النفس هل هو بسيط ام لا وهل هو حال في البدن ام لا وغيره من المسائل النزاعية فلو كان انكشاف النفس عنده حضوريا لا يحتاج الى الصورة لما وقع هذا الاختلاف فان كل احد يعلم نفسه لانا نقول علم النفس بذاتها وان كان حضوريا لكنه اضعف انواع العلوم فان مناط الادراك ليس الا حضوره عنده وحضوره عنده ليس الا بالاجمال فلا يعلم حقيقته على التفصيل وهذا هو الباعث لتحير العقلاء في حقيقة النفس والسر فيه انه لا يلزم من العلم بالشيء العلم باجزائه بالغة ما بلغت وعن ههنا ظهر سخافة ما قال

ای الظرف احمد علی السندیلی منہ
النابتتین من مقدم الدماغ
المتباعدین الی العینین الجرم المخصوص فقط فلذلک الخ
ولعدم کونہا مفارقات ایضا

الفاضل الميبذي في شرح هداية الحكمة من ان العلم الحضوري اقوى من الحصولي ضرورة ان انكشاف الشئ على الآخر لاجل حضوره بنفسه
اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده انتهى **قوله** والقول آه رد لما قال الفاضل السنديلي عند قول الشيخ لم يحتج فيه نظر فان
وجود الاثر للنفس بمعنى قيامه بها وحلوله فيها امر وحضور ذاتي لذاتي من غير متابعة الغير امر آخر وبينهما بون بعيد فيجوز ان يكون مناط العلم
هو الاول فلا يتم الدليل انتهى وجه الرد ظاهر فان كفاية وجود الاثر وعدم كفاية وجودي لي بلا واسطة امر لا يقبله العقل السليم والاذهان
العرفة وسعته يجب سد بابها **قوله** كما ينادي الصدر الى الصدر اي ينادي اول كلام السيد المحقق وهو قوله ان التعقل هو وجود الشئ
وحصوله للذات المجردة الى انه حاصل كلام الشيخ الاول على كل من المعاني الثلثة المذكورة اما اذا كان معنى وجودها لنفسها ولغيرها
استكمالها لها او استكمال غيرها بها فلانه ثبت منه ان وجود المجردات والنفس لاستكمال انفسها فلا بد ان تدرك ذواتها سواء كان حصوليا
او حضوريا فعلم ان تعقل الشئ وادراكه ليس الا حضوره عنده وحصوله وتحققه للذات المجردة سواء كان بواسطة الصورة او بدون تلك
الواسطة واما على تقدير ان يكون المراد بالوجود لنفسه ولغيره وجوده بوجود مستقل وغير مستقل فلانه ثبت منه ان النفس والمفارقات
موجودة بوجود قائم بذاته لا تحتاج الى امر آخر ولذلك تدرك ذواتها فعلم منه ان الادراك هو حصول الشئ عند الذات المجردة واما على
تقدير ان يكون المراد بهما الحضور عند نفسه وعند غيره فلانه ثبت منه ان النفس والمفارقات حاضرة عندها ولذلك تدرك ذواتها فعلم
ان الادراك هو حضور الشئ عند الذات المجردة **قوله** والعجز الى العجز اي ينادي آخر كلام السيد المحقق وهو قوله فالمجردات لما كان وجودها
لا نفسها الخ الى حاصل كلام الشيخ الثاني وحاصله ان المجردات من العقول القدسية والنفوس المجردة لما كان وجودها لنفسها باي معنى
اخذ من المعاني الثلثة وقد عرفت ان مناط العلم حصول الشئ عند الذات المدركة وحضوره لديه ووجوده له فلا جرم تدرك ذواتها ادراكا
حضوريا من غير احتياج الى حصول الصورة **قوله** وتحصوله الخ قال في المنهية انما احتيج الى بيان المحصول ليظهر الارتباط بين الشرط والجزاء
اعني قولنا لما كان وجودها لها الخ ويصح التفريع بقوله فتعقلها فافهم انتهت تحصله ان الشرط في قوله لما كان وجودها لنفسها يكون تعقلها
ايضا بذاتها لا يرتبط بالجزاء لان وجودها لنفسها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة فلا يستلزم كونه حضوريا ولا يصح التفريع
بقوله فتعقلها الخ ايضا فلذلك احتيج الى المحصول بحيث يظهر منه ما اخفاه السيد المحقق **قوله** وحضوره عندها اما بواسطة الخ هذا صريح
في ان الحضور اعم من ان يكون بواسطة الصورة او بغيرها ولذلك عرف بعضهم العلم بالحاضر عند المدرك وادعى انه يشمل جميع انحاء العلوم
بخلاف حصول الصورة من الشئ عند العقل او الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل فانه لا يشمل الا الحصولي فاندفع ما اورد عليه من انه
كما ان تعريفه بالحصول لا يشمل الا الحصولي كذلك تعريفه بالحاضر لا يشمل الا الحضوري والتحقيق ان الحصول والحضور والوجود كلها الفاظ مترادفة
نعم قد يخص الحصول بما يوجد في الذهن بالواسطة والحضور بما يوجد بغير الواسطة وهو المتعارف في بحث العلم **قوله** المتحدة معه قد يقال
الحاصل في الذهن ان كان مساويا للهوية الخارجية يلزم المحالات الكثيرة ككون الذهن حارا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون
الذهن طويلا عريضا عميقا عند حصول زيد فيه وان لم تكن مساوية معه فلم تكن الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا وجوابه ان الحاصل
نفس الماهية لتلك الهوية فيتحد الفان في الاحكام وذلك الحاصل ماهيتها بحذف المشخصات فلا يلزم ان لا تكون الهوية معقولة اصلا
وهذا مبني على حصول الاشياء في الذهن **قوله** وحضور الصورة العلمية عندنا وكذا جميع صفاتها الانضمامية واما الانتزاعية فلا علمها
حضوريا بل حصوليا فقد علم ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري مبني على الملازمة وبه ظهر سخافة ما ذكره العلامة الجرجاني في شرح المواقف حيث قال

له اي الفاضل حسين بن معين الدين الميبذي ١٢ منه مد ظله

ته اي المولوي احمد علي السنديلي ١٢ منه مد ظله

سه اي مولانا السيد الشريف علي الجرجاني ١٢ منه مد ظله

الموافقة من ان وجود النفس حاضر عندنا فيكون العلم بالوجود حضوريا لا محالة كعلمنا بذاتنا انتهى وذلك لان مفهوم الوجود انتزاعي فلا يمكن
ان يكون علمه حضوريا قوله والمجردات لما كان وجودها لانفسها الخ تهذيبه ان النفوس والعقول المجردة وجودها لانفسها وكل ما كان وجوده لنفسه يكون
علمه علما حضوريا فعلم النفوس والعقول بذواتها حضوري اما الصغرى فلان المراد بوجودها لها انها ليست غائبة بذواتها عن ذواتها بل حاضرة عندها وقائمة
بنفسها وكل ذلك موجود فيها بداهة واما الكبرى فلان ما كان وجوده له لو احتاج الى اثر آخر غير ذاته فانما يدرك ذاته بوجوده له بواسطة
ذلك الاثر ولما كان وجوده له فاي حاجة الى اخذ الاثر الآخر قوله هو وجودها لها الخ اقول الغرض منه ان منشأ انتزاعها نفس الذات
من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لا ان الوجود المصدري محمول على التعقل المصدري وهذا كما يقال فوقية الفلك هي كونه على الوضع المخصوص
فاندفع ما عرض لبعض الناظرين من ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا ومحمولا على الوجود المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح
عند الشارح اصلا اذ تصادق المصادر عنده مشروط بكون احدهما حصة للآخر انتهى وجه الاندفاع ظاهر فانه مبني على حمل كلام الفاضل المحشي
على الحمل وليس كذلك على ان حمل المصادر بعضها على بعض عند السيد المحقق وغيره من المحققين مشروط باحد امرين اما الترادف كالجلوس والقعود
واما كون احدهما حصة للآخر كوجود زيد للوجود فالتقصير على الاخير تقصير قوله كما هو شان العلم الحضوري بانفسها قال الشيخ المقتول[1] في
التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي فوقعت ليلة
من الليالي خلسة في شبه نوم فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة مع تمثيل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكماء
المعلم الاول ارسطو على هيئة اعجبتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت وحشتي وتبدلت بالانس دهشتي فشكوت اليه من
صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك فتنحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او غيرها
فيكون لك قوة اخرى او ذات يدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك لا باعتبار اثر فقلت بلى
فقال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة او متخصصة بصفات
فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمتنع الشركة وان فرض منعها لمانع آخر
وانت مدرك ذاتك فهي مانعة للشركة بذاتها فقلت ادرك مفهوم انا قال مفهوم انا كلي وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي غير الكلي وهذا
وانا ونحن معاني معقولة كلية قلت فكيف اذن فقال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك مدرك لذاتك لا بغير ولا باثر مطابق
ولا غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني قال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا قلت بلى قال
ابحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته قلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا جزئيا
وما اخذت من الصورة الا كلية قلت فارشدني قال اذا دريت انك تدرك ذاتك لا باثر فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء عند الذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر
تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة عنده واما الكليات
ففي ذاتها ثم اخذ المعلم الاول يثني على استاذه افلاطون الالهي ثناء تحيرت فيه فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه قال لا ولا
الى جزء من الف جزء من رتبته ثم كنت اعد جماعة اعرفهم فما التفت ورجعت الى ابي يزيد البسطامي وابي محمد سهل بن عبد الله التستري
وامثالهم فكانه استبشر وقال اولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ما وقفوا عند ... بل جاوزوا عنه الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي

[1] الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول ١٢ منه

واشتغلوا العلائق الهيولي ثم فارقني وابكي على فراقه **قوله** فافهم اشارة الى ما ذكرنا من ان حمل الوجود على التعقل ليس حقيقة بل هو محمول
على المبالغة **قوله** وهي الحيثية التي تتغير بتغيرها المصداق الخ الحيثية على ثلثة اقسام لانها اما ان لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الا
المحيث بل تكون مؤكدة له او تكون مفيدة له الاولى اطلاقية كقولك الانسان من حيث انه انسان ناطق وعلى الثاني اما ان تكون
الحيثية علة لما قبلها او لا الاولى تعليلية كقولك اكرم زيدا من حيث انه عالم فان الحكم بالاكرام ههنا ليس الا لزيد والحيثية المذكورة
لذكر العلة اي انما امرتك بالاكرام لكونه عالما والثانية تقييدية وهي التي توجب التكثر والتعدد وتتنوع على قسمين فانها ان كانت
معتبرة في المعنون والملحوظ بان كان المحكوم عليه بالحكم المذكور هناك مجموع المحيث والحيثية فهو النوع الاول وتسمى بالتقييدية المعنونية
ومن خواصها انها توجب التغاير بالذات لتغاير المجموع بالمجموع الآخر كقولنا الكلمة من حيث كونها دالة على معنى غير مستقل حرف
ومن حيث كونها مستقلة ودالة على احد الازمنة الثلثة فعل ومن حيث كونها مستقلة غير دالة على احد الازمنة الثلثة اسم فهذه الحيثيات
الثلث كلها تقييدية موجبة للتكثر والتغاير بالذات فان المحكوم عليه بالحرف والفعل والاسم ليس نفس الكلمة والا يلزم اتحادها من حيث
الذات بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة اي المجموع فلذلك صارت هذه الثلثة متغايرة فيما بينها وان كانت معتبرة في
العنوان واللحاظ فقط بان يكون المحكوم عليه بالحكم هو المحيث فقط لا المجموع لكن لا من حيث هو هو بل من حيث كونه محيثا بهذه الحيثية
ومن خواصها انها توجب التكثر الاعتباري لا الذاتي كقولنا الماهية من حيث كونها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث كونها مكتنفة
بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض فان هاتين الحيثيتين معتبرتان في اللحاظ فقط دون الملحوظ والا يلزم التغاير الذاتي بين اشخاص النوع وليس كذلك
على ما مر تحقيقه فالمحكوم عليه بالعلم والمعلوم بالعرض انما هو نفس الماهية لا المجموع وانما الحيثيتان في اللحاظ فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه
لا خلاف في ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متغايران وهل هو تغاير ذاتي او اعتباري الذي اختاره الفاضل مرزاجان الشيرازي
الاول ورد السيد المحقق في المنهية وفي حواشيه على الحاشية الجلالية واختار ان التغاير بينهما اعتباري وعليه الجمهور واما العلم الحضوري
فاتفقوا فيه على ان لا تغاير ذاتا ههنا انما الخلاف في التغاير الاعتباري فذهب البعض الى ثبوته قياسا على العلم الحصولي وانكره السيد
المحقق وهو الحق الحقيق بالقبول **قوله** فالحاصل آه فيه اشارة الى ان قول السيد المحقق مما ينبغي ان يعلم الخ متعلق بما سبق لبيان
الفائدة الجديدة المستنبطة من كلام الشيخ فانه كما يدل على اتحاد العلم بمعنى ما به الانكشاف والمعلوم في علم المجردات بانفسها من غير
احتياج الى صورة اخرى كذلك يدل على اتحاد العالم والمعلوم ايضا فان العاقل في علمها بذواتها ليس الا نفس ذواتها وهي معلومة ايضا
فثبت اتحادهما ايضا وضبط المرام ههنا ان كلا من العاقل والمعقول والعقل متغاير ولو اعتبارا في العلم الحصولي فان العالم هو النفس
والعقل هو الصورة والمعقول بالذات هو نفس الماهية المعراة وبالعرض هو نفس الموجود الخارجي واما في الحضوري فقد يتحد الكل كما في
علمنا بذواتنا وعلم العقول القدسية والواجب بنفوسها وقد يتحد العقل والمعقول فقط دون العاقل كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية
وقد يتحد العاقل والعقل دون المعقول كما في علم الواجب الاجمالي على راي المحققين فان العالم هناك ليس الا ذاته وهي منشأ الانكشاف
لا تحد العاقل والعقل دون المعقول فان المعقول ههنا هو الممكن وهو غيره نعم لو جعل المعلوم بالذات هناك ايضا نفس ذاته لاتحد الكل فيه
ويبقى التغاير مع المعلوم بالعرض وقد يتحد العقل والمعقول دون العاقل كما في علم الواجب التفصيلي فانه عين ما وجد في الخارج على ما مر
تحقيقه **قوله** فان العاقل ههنا اي في علم المجردات والنفوس بانفسها **قوله** فهو بهذه الحيثية اي حيثية كون وجوده له **قوله** فمن ذ

الذي تجشم على ذلك دفع الايراد الوارد على مذهب الفلاسفة القائلين بان علم المجردات بانفسها عينها وتحقيقه ان الامام[1] الرازي اورد على الفلاسفة
في شرح الاشارات ايرادين الاول لنا لو كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا كما يتفوه به الفلاسفة فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا
او لا على الاول يلزم التسلسل في العلوم الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا هذا خلف والثاني ان حصول
شيء لشيء فرع تغاير المنتسبين فكيف يكون الشيء عالما بنفسه فاجاب عنهما المحقق[2] الطوسي في شرح الاشارات سالكا مسلك التغاير قائلا
بان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بالاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات شتى فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار
والتغاير الاعتباري كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف للايجاد فاندفع الايرادان المذكوران
وتبعه المحقق[3] الدواني وجماعة وقد شنع عليهم جماعة من المحققين ومنهم السيد المحقق بانه كيف يظن ان علم المجرد بذاته يحتاج الى حيثية تقييدية
فيه بان يكون في ذاته بازاء العالمية شيء وبازاء المعلومية شيء آخر وقياسهم ذلك على المعالج والمستعلج فاسد لوجود التغاير الاعتباري
هناك لا ههنا وذلك لان التغاير الاعتباري عبارة عن ان يوجد في ذلك الشيء امران تصدق احدى الحيثيتين باعتبار احدهما والاخرى
باعتبار آخر كما في المعالج والمستعلج في الامراض النفسانية فان مصداقهما وان كان واحدا بالذات وهو النفس ولكن في مصداقيهما
تغاير بالاعتبار البتة فمن حيث ان فيه قوة فاعلة من ابتداء الخلقة معالج ومن حيث ان فيه قوة منفعلة من ابتداء الفطرة
مستعلج فوجد التغاير الاعتباري ههنا بحسب المصداق ولا كذلك علم النفس بذاتها وعلم العقول بذواتها فانه ليس فيه قوتان من مبدأ
الفطرة احدهما تصير مصداقا للعالم والثانية تصير مصداقا للمعلوم بل هي من مبدأ الخلقة واحدة فهي بنفسها علم وعالم ومعلوم
والحيثيات انما اعترضت بعد الصدق والسر فيه ان العلم الحضوري انما يكون بحضور شيء عند الذات المجردة والحاضر انما هو نفس الذات
الموجودة في الواقع من حيث هي هي لا الذات الماخوذة مع الحيثية الاخرى الملحوظة معها فان الذات الملحوظة بالحيثية انما تحضر عند المدرك
اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون لها في تلك الملاحظة ارتسام لا حضور ذهني عنده فلم يبق العلم الحضوري حضوريا فاذن
مصداق العاقل والعقل والمعقول ههنا واحد وهو النفس من حيث هي هي من دون التغاير في المصداق فظهر انه قد اشتبه على القائلين
بالتغاير التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق والمطلوب ذاك لا هذا والثابت هذا لا ذاك واما الجواب عن اعتراض الامام فليس
يتعين بهذا الطريق الفاسد بل يجاب عن اول ايراديه بانه ان اريد بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فنختار انه عين
ذاتنا بلا تغاير اصلا فمن اين يلزم التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو وان كان غير ذاتنا لكنه تابع لاعتبار المعتبر فينقطع
التسلسل باعتبار المعتبر وعن الثاني بان حضور شيء عند شيء في علم المجردات بانفسها انما هو بمعنى عدم غيبوبة شيء عن شيء وعدم
غيبوبة شيء عن شيء ليس اضافة حتى يحتاج الى تغاير المنتسبين كما لا يخفى على المتامل قوله حيث قال في الحاشية القديمة اي المتعلقة
بشرح التجريد الجديد ولننبهك ههنا على فائدة جديدة وهي ان التجريد من تصانيف العلامة المحقق نصير الدين الطوسي ابي جعفر محمد بن
محمد المتوفى سنة اثنتين وسبعين وستمائة حرر فيه مسائل الكلام مع نقض وابرام مشيرا الى غرر الفرائد ودرر الفوائد ولذلك اعتنى
لشرحه جمهور من الفضلاء وقصد لحله جمع من الاذكياء فاول من شرحه تلميذه جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلي شيخ الشيعة
المتوفى سنة ست وعشرين وسبعمائة ثم شرحه العلامة شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن احمد الاصفهاني المتوفى سنة ست
واربعين وسبعمائة سماه بتشييد القواعد في تجريد العقائد واشتهر هذا الشرح بين الطلاب بالشرح القديم وعليه حاشية عظيمة للعلامة

[1] اي مولانا فخر الدين الخطيب الرازي شرح ۱۲ منه مدظله

[2] اي مولانا نصير الدين الطوسي ۱۲ منه مدظله

[3] اي مولانا جلال الدين الدواني ۱۲ منه مدظله

السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ ست عشرة وثمانمائة ثم شرحه المولى علاؤ الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة ٨٧٩ تسع وسبعين وثمانمائة شرحاً لطيفاً ممزوجاً واشتهر باسم الشرح الجديد وكتب عليه المحقق جلال الدين محمد اسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة ٩٠٧ سبع وتسعمائة حاشية لطيفة اشتهرت بالقديمة الجلالية ثم كتب معاصره المولى صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة ٩٣٠ ثلثين وتسعمائة حاشية على ذلك الشرح ايضاً واهداها الى السلطان بايزيد خان واشتهرت بالقديمة الصدرية وفيها اعتراضات على الجلال ثم كتب المولى الجلال حاشية اخرى رداً على الصدر بغاية البسط وتعرف بالجديدة الجلالية ثم كتب الصدر حاشية ثانية رداً على الجلال وجواباً عن اعتراضاته وتعرف بالجديدة الصدرية ثم كتب الجلال حاشية ثالثة تعرف بالاجد الجلالية رداً على الصدر ويقال لهذه الحواشي الطبقات الصدرية والجلالية فلما مات الصدر وفات عنه اعادة الجواب كتب ولده الفاضل غياث الدين منصور الحسيني المتوفى سنة ٩٤٩ تسع واربعين وتسعمائة حاشية مبسوطة رداً على الجلال كذا في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون وغيره لكن المشهور ان حاشية الصدر القديمة قبل قديمة الجلال وان وفاة الجلال قبل وفاة الصدر وهكذا ذكر في بعض الكتب والعلم عند الله **قوله** لتغاير المعالج والمستعلج اي اذا عالج النفس الامراض النفسانية فان المعالج والمستعلج كليهما هو النفس وانما الفرق بينهما بالاعتبار واما اذا عالج الامراض البدنية فبين المعالج والمستعلج تغاير بالذات لتغاير النفس بالذات **قوله** فقد اخطأ[1] فانه قد اشتبه عليه التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق فلم يفهم الفرق بينهما والفرق بين كما مر فان قلت العالمية والمعلومية متضايفان ولا يجوز اجتماع المتضايفين في محل واحد الا بعد التغاير قلت العالمية والمعلومية لا تضايف بينهما في علم الشيء بنفسه لان تعقل الشيء لنفسه معناه عدم غيبة الشيء عن نفسه وليس هو باضافة حتى يكون العلم والمعلوم بهذا النحو متغايرين ولو بالاعتبار هذا ما ذكروه في دفاترهم واعترض عليه افضل المحشين في حواشي شرح السلم للقاضي بان العلم بالمعنى المصدري ينتزع عن الذات العالمة نفسها او لا ينتزع الثاني ظاهر البطلان والفلاسفة ايضاً لا ينكرون صحة انتزاع العلم بهذا المعنى عن تلك الذات ولا ريب ان العلم بهذا المعنى مضايف لمفهوم المعلومية ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى مضايف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى ولا معنى لانكار التضايف بين العلم والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضايفة فلا يمكن ان يكون مصداقها واحداً وعدم غيبة الشيء عن نفسه وان لم يكن اضافة لكنه يصح انتزاع المعنى الاضافي عنه فلا مساغ لانكار التضايف الا اذا انكر صحة انتزاع العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة نفسها وانا لا اجترئ على ذلك نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب بذاته نفس ذاته وليس صفة منضمة اليها حكمنا بان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه والقول بانتزاعه عنه تعالى يفضي الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم انتهى **اقول** لا يخفى عليك ما فيه فانهم لم يقولوا باتحاد مصداق العلم بالمعنى المصدري والعالمية والمعلومية المشتقين منه حتى يلزم عليه ما الزمه بل انما مرادهم ان مصداق العلم بمعنى مبدأ الانكشاف والعالم بمعنى من قام به الانكشاف والمعلوم بمعنى ما به الانكشاف كلها متحدة ههنا بخلاف العلم الحصولي فان العالم هناك النفس والعلم نفس الصورة والمعلوم الموجود الخارجي وليس غرضهم ان انتزاع العالمية والمعلومية من الذات العاقلة لا يقتضي الحيثيتين لكل منهما حيثية على حدة وما ذكره من حديث عدم انتزاع مفهوم العلم عنها[مبتدا ١٢] ايضاً[خبر ١٢] عليهم من دون الطلب منهم واعجب منه انكار انتزاع المعنى المصدري من ذات الواجب تعالى فانه مخالف لتصريحات الفلاسفة ولبداهة العقل ايضاً او لم يفهم ان كل ما يوجد فيه العلم بمعنى ما به الانكشاف لا بد ان ينتزع عنه العلم بالمعنى المصدري فقوله حكمنا بان العلم الخ جوابه ان يقول حكمت او لم يسبقه سابق في هذا القول وكون علم الواجب[مبتدا ١٢] نفس ذاته[خبر ١٢] لا ينافي انتزاع العلم بالمعنى المصدري الا في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف

[1] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي رح ١٢ منه مدظله

قوله فقوله كيف آه تمهيد لدفع الايراد الذي اورده الفاضل احمد علي السنديلي تقرير الايراد ان القائل بتغاير الحيثية انما يقول في العنوان
واللحاظ فقط دون المعنون والحقيقة كما في العلم الحصولي ومعلومه اتفاقا فالمعقول عندهم نفس ذات المجردات الملحوظة بحيثية وهو العاقل ايضا
من حيث اللحاظ بالنسبة الاخرى لا ان الحيثية جزء من المجموع حتى يصير المجموع من الذات والحيثية امرا اعتباريا لاعتبارية الجزء كما يفهم
من كلام السيد المحقق والحيثية العنوانية لا تستلزم ان يكون المحيث بها امرا اعتباريا فقول السيد المحقق الذات الماخوذة معه امر اعتباري
مخدوش وتحرير الدفع ان قول السيد المحقق كيف والذات الماخوذة الخ ليس جوابا عن مذهب القائل بالتغاير وردا له كما يقتضيه سياق
كلامه حتى يرد عليه ان القائل بالتغاير لا يقول بالتغاير الذاتي بدخول الحيثية في المعنون فلا يستقيم رده بل هو علاوة لدليل الشيخ
فان دليله قائم على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا كما ينبئ عنه قول السيد المحقق ومما ينبغي ان يعلم الخ
وهذا القول علاوة له والغرض منه نفي التغاير الذاتي فقط دون الاعتباري لوجه غير ما ذكره الشيخ غاية الامر انه يلزم اثبات جزء المقصود
بدليل آخر الذي لا يضر القائل بالتغاير ولا عائبة فيه قوله مطلقا اي سواء كان بالذات او بالاعتبار قوله والمقصود ههنا اي من
هذه العلاوة قوله فقط لا التغاير الاعتباري قوله فلا يرد آه قال في الحاشية اي اذا كان علاوة فلا يرد عليه ان القائل آه
والمورد معاصر الاستاذ القاضي احمد علي السنديلي نور الله روحه انتهت قوله انما يقول في التعبير والعنوان الخ الشاهد
على ذلك تنظيرهم بالمعالج والمعالج فانه ليس بينهما الا التغاير الاعتباري لا الذاتي كما نبهناك عليه فكذا ههنا وما اغفل من قال
ان المحقق الطوسي والدواني قائلان بالحيثية في المعنون فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج
ولا ريب في ان الحيثيتين في المعالج والمستعلج في العنوان قوله وهو اي كون الحيثية في العنوان قوله حتى يكون العلم بها علما حصوليا
كما يفهم من كلام السيد المحقق قوله كيف اي كيف يستوجب ان يكون المحيث امرا اعتباريا قوله هو الشيء من حيث العوارض
الذهنية الخ قال في الحاشية فان لزم من قيد الحيثية في العنوان كون المحيث امرا اعتباريا فيكون العلم المتعلق بالشيء من حيث
العوارض الذهنية علما حصوليا لا حضوريا قوله مع ان العلم المتعلق به اي بالشيء من حيث العوارض الذهنية قوله هذا غاية
توجيه الكلام اشارة الى ان التوجيه المذكور ركيك البتة لا باء سياق كلام السيد المحقق عنه فان ايراد قوله كيف آه عقيب
ذكر مذهب التغاير صريح في ان الغرض منه ليس الا رده ولو كان دليلا على حدة لنفي التغاير الذاتي لقدمه على قوله ومما ينبغي ان يعلم
قوله لان الذات الماخوذة الخ توضيحه على ما افاده جدي واستاذ استاذي مصباح المحققين نور الله مرقده ان العلم المتعلق
بالذات المحيثة اي مجموع الذات والحيثية حصولي لا حضوري لان الحضوري لا يتحقق الا باحد ثلثة اشياء اما ان يكون المعلوم
نعتا انضماميا للعالم كعلم النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون عينه كعلم النفس بذاتها واما ان يكون معلولا له كعلم الواجب
التفصيلي بالممكنات فانه كما مر عين ما اوجده في الخارج وكل من هذه الامور الثلثة منتف في ما نحن فيه فينتفي العلم الحضوري
ايضا اما انتفاء الاول فلان المحيث بالحيثية اي المجموع من الذات والحيثية الاعتبارية امر اعتباري لتركبه من الامر
الاعتباري وهو الحيثية فهو موجود في الذهن في ظرف اللحاظ لا في الخارج بالوجود الاصلي بخلاف النفس العالمة فانها موجودة
في الخارج بوجود خارجي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري صفة انضمامية للنفس لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجود
الحاشيتين في ظرف الاتصاف واما الثاني والثالث فانتفاؤهما ظاهر لان الذات الاعتبارية ليست عينا للنفس

له انتهى الا انا محمد امين نور الله مرقده منه

ولا معلولا لها فيكون العلم بالمجموع حصوليا بالضرورة وهذا معنى قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي قوله امر اعتباري لان المركب من
الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري كما ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ولذا حكموا بان الفعل مستقل بحسب معناه التضمني
وهو الحدث وغير مستقل بحسب معناه المطابقي لدخول النسبة الى الفاعل والزمان فيه والتحقيق ان الفعل موضوع للمعنى الاجمالي فيكون مستقلا
بحسب معناه المطابقي ايضا كما حققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله بوجود ما ظلي اي بوجود لا يترتب الآثار عليه وما يترتب
عليه الآثار الحقيقية اصلي قوله وجود الحاشيتين مفعول للاستدعاء اي وجود الطرفين قوله في ظرف الاتصاف سواء كان خارجا
او ذهنا ومن خص الانضمام بالخارج والانتزاع بالذهن فقد اخطأ قوله وظاهر انها ليست عينا لها والا لزم اعتبارية النفس
قوله ولا معلولا لها لا يقال فسر العلة بما يحتاج اليه الشيء ولا ريب في ان الذات الماخوذة مع الحيثية تحتاج الى نفس النفس في الجملة
فتكون معلولا لها لانا نقول لا يكفي في العلم الحضوري هذا القدر من الاحتياج بل لا بد مع ذلك من التاثير قوله اذ العلم المتعلق بالاشياء
الغائبة عنا الخ الاولى تقييده بالمتجدد كما مر قوله هذا التلويح ما في التوضيح فيه لطافة لا تخفى قوله التي مصداق حملها نفس ذات
الموصوف الخ يعني ان وصف العاقلية والمعقولية انما تحملان على نفس الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لكفاية النفس
بنفسها في علمها بنفسها فلا بد ان يكون العاقل والمعقول هو نفس الذات واما التغاير بحسب اختلاف الحيثية فانما هو بعد الصدق
ومثل ذلك لا يفيد التغاير قبل الصدق بخلاف المعالج والمستعلج فان فيهما التغاير قبل صدقهما على النفس ولو بالاعتبار لان مصداقهما
ليس نفس النفس مع عزل النظر عن غيرها فافهم ولا تلتفت الى ما قال بعض الناظرين من انه لا يلزم من كون المعقول نفس الهوية المجردة
من غير ان يوخذ معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا بل يجوز ان يكون
المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالج ذاتها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة انتهى قوله
فيكونان واجبة الثبوت لها الخ اورد عليه بعض الناظرين بانه ان اراد بكونهما واجبة الثبوت ان ثبوتهما لها غير معلل لا بجعل مستانف
ولا بجعل الذات كما هو الظاهر من النظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية والمعقولية منتزعا عن نفس الذات ان يكونا واجبي
الثبوت بهذا المعنى وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب تعالى ليس في محله اذ وجود الواجب
غير معلل اصلا فالصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة تبقيها تكون موصوفة بالعاقلية
ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيها استعداد وقد عرفت ما فيه فتذكر
انتهى كلامه ملخصا اقول المراد بوجوب الثبوت ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوتها لها
الى حيثية زائدة والوجود عين الماهية بمعنى انه لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظائره كثيرة فغرض المحشي ان العاقلية والمعقولية من
لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حيثية اخرى والا يلزم المجعولية الذاتية كالوجود للواجب فلا بد ان يكون العاقل نفس المعقول
فاندفع ما اورده وبه ظهر ان الصواب ان يبدل الصواب بالاولى واما قوله قد عرفت ما فيه فقد عرفت ما فيه فتذكر قوله فلا يرد الخ
المورد الفاضل احمد علي السنديلي وحاصل ايراده ان نفي التغاير مطلقا بين العاقل والمعقول حق في علمه تعالى بنفسه ولكن لا يظهر حقيته
في علمنا بانفسنا لامكان التغاير الاعتباري ههنا بحسب الصدق فان وصف المعقولية والعاقلية ممكن الثبوت لها والاتصاف بشيء ممكن
مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان استعداد كونها عاقلة واستعداد كونها معقولة فثبت التغاير الاعتباري بين مصداقي

غلام يحيى

العاقل والمعقول في علم المجردات بانفسها وحصول عدم الورود وان وصف العاقلية والمعقولية مما يجب للنفس مع وجود استعداد الشئ مع امكانه

واذ ليس فليس قوله والاتصاف لشئ ممكن مسبوق بالاستعداد هذه المقدمة احسن المقدمات التي يستدل بها على ثبوت الهيولى وعليها تبتني

كثير من مسائل الحكمة قوله والا لزم الخ اي وان لم يكن العاقل والمعقول والعقل واحدا لزم ان يكون علم المجردات بانفسها بحصول الصورة

لا حضوريا هذا خلف وقد قال بعض الناظرين تقليد الابيه رح فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمعقول والعاقل في علم الشئ بنفسه

ان يكون علمه بحصول صورته بل انما يلزم ان يكون العلم زائدا وهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس

فان كانت تلك الصفة متعلقة بالشئ بواسطة الصورة فالعلم حصولي والا فحضوري انتهى اقول انت تعلم ان مبنى هذا التحقيق على

ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة بل هو عبارة عن صفة زائدة على الصورة ينكشف الشئ عند تعلقها به بواسطة او لا بواسطة

ومبنى هذا البحث على ان العلم هو الصورة العلمية على ما هو متقرر في اذهانهم كما تدل عليه عبارة التعليقات فالايراد باحدهما على الآخر

ليس من شان المحصلين نعم لو ذكره بعنوان التحقيق كما فعله من قلده به لكان له وجه لكن ح يطالب بالدليل لاثباته ودونه خرط القتاد

ودعوى البداهة لا تسمع وبعد التيا والتي اقول بطلان القول بالتغاير وان كان ظاهرا على مذهب الجمهور القائلين بان العلم

هو الصورة الحاصلة بما ذكره في التعليقات لكنه لا يستقيم على مذهب السيد المحقق القائل بان العلم عبارة عن حالة اخرى تحصل بعد الصورة

العلمية فان دلائل الحالة الادراكية لو تمت لدلت على وجودها في علم المجردات بانفسها ايضا فيوجد التغاير الاعتباري بين العاقل والمعقول

في علم المجردات بانفسها اللهم الا ان يخصص اثباتها بالعلوم الحصولية دون الحضورية وح فيطالب بالفرق بينهما فافهم ولا تسرع في الرد

والقبول قوله فانه كالنتيجة لجميع ما سبق انما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لا بد في النتيجة من القياس وليس ههنا صراحة وانما صار

كالنتيجة لان النتيجة كما انها مطلوبة من المقدمتين كذلك هذا القول مطلوب مما سبق قوله يدل دلالة ظاهرة الخ وذلك لانه علم مما سبق ان

العاقل والعقل والمعقول كلها في علم المجردات بانفسها واحد من دون تغاير والا فيلزم ان يكون علمها بحصول الصور اذ المجرد مع الحيثية

الخارجية سواء كانت في الملحوظ او في اللحاظ ليس بحاضر عند المجرد وانما الحاضر عنده نفس ذاته من حيث هو هو ومبناه كما اشرنا اليه على

ان العلم الحصولي لا يكون الا بحصول صورته فاذا لم يكن العلم عين المعلوم لا بد ان تحصل صورته منه عنده وبه ظهر سقوط قول بعض الناظرين دلالة

ما سبق على ان المعقول في العلم الحضوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول الصورة في حيز الخفاء قوله ههنا اي في علم المجردات

بانفسها قوله بل جار في الحضوري مطلقا سواء كان العلم الحضوري بذاتنا او صفاتنا او غير ذلك قديما كان او حادثا قوله ما يغطي به المرأة

وجهها اي من النقاب وغيره فقول السيد المحقق سينكشف عنك غطاؤه مشتمل على الاستعارة المكنية والتخييلية والترشيح قوله لانها

من الامور الاعتبارية الخ توضيحه ان الصفة تتنوع على نوعين الثبوتية وهي ما لا يكون السلب جزء المفهومه كالسواد والبياض والسلبية

وهي ما يكون السلب جزء المفهومه كعدم الجوهرية وعدم العرضية ونحوهما والثبوتية تنقسم الى قسمين الانضمامية والانتزاعية فما اشتهر

ان علم النفس بصفاتها حضوري ليس المراد منها الا الثبوتية الانضمامية واما السلبية والثبوتية الانتزاعية فليستا بحاضرتين عند النفس

لانهما من الامور الاعتبارية فلا يكون علمها الا بحصول الصورة ولعلك تفطنت من ههنا انه كان الاولى للسيد المحقق ان يقول بل المراد

من الصفات الصفات الانضمامية الخ قوله فلا بد في علمها من الحصول قال بعض الناظرين فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون

علم العلم الحصولي علما حضوريا لان العلم الحصولي عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها من الامور الغير الخارجة

عند النفس انتہی اقول لعله اشار بقوله لو تم الی ما ذکره سابقا من ان عدم حضور شئ عند شئ لا یستلزم حصول صورته عنده وقد علمت
غیر مرة انه من مخترعاته ثم ما الزمه علی السید المحقق بناء علی ان الحالة الادراکیة من الامور المنتزعة افتراء محض اذ الحالة الادراکیة عند السید
المحقق لیست من الاوصاف الانتزاعیة بل ہی من الاوصاف الانضمامیة کما لا یخفی علی من راجع تصانیفه ولا یعلم من این علم انها من
الامور الانتزاعیة الاعتباریة عنده **قوله** فالواجب تعالی الخ اعلم ان ہہنا ثلثة مذاہب متداولة بین الجمہور الاول ان صفات الواجب
زائدة علیه وہو قول جمہور المتکلمین والثانی ان صفاته لیست عینه ولا غیره وہو قول الاشاعرة منہم والثالث ان صفاته عینه لا زیادة
فیہا ولا تکثر وہو قول الحکماء استدلت الفرقة الاولی بان حمل المشتق علی شئ یدل علی قیام مبدء الاشتقاق فیه وہو ظاہر فحمل القادر
والعالم وغیرہما علی الواجب تعالی یوجب قیام القدرة والعلم به لا محالة فتکون زائدة علیه واورد علیه بانه لا یثبت الا وجود مبدأ
الاشتقاق فیه لا کونه زائدا علیه واما الفرقة الثانیة فقد استدلوا علی مشربہم بدلائل کلہا سخیفة جدا من شاء الاطلاع علیہا فلیرجع الی
شرح العقائد وغیره واما الحکماء فقد استدلوا علی العینیة بان صفة الواجب لو کانت غیره وزائدة علیه لزم استکماله بالغیر واعترض
علیہم بان الصفة ما یقوم بالموصوف فعینیته بالموصوف مما لا یعقل واجابوا عنه بانا لا نقول باتحاد الصفة بالموصوف بالمفہوم بل
نقول انه لیس فی الواجب امران ذات وصفة بل الکمالات التی تحصل لنا بسبب الصفات تحصل له بنفس ذاته وہذا مما لا استبعاد فیه وقال المحقق الدوانی فی
شرح العقائد العضدیة مسئلة زیادة الصفات وعدم زیادتہا لیست من الاصول وقد سمعت من بعض الاصفیاء انه قال عندی ان زیادة الصفات
وعدمہا وامثالہا لا یدرک الا بالکشف ومن استدل بالکشف فانما یقوا ما کان غالبا علی اعتقاده بحسب النظرة الکشفیة فلا کلام لنا معه **قوله** بعین ما ذکره من الحجة القاطعة والبینة
الساطعة وذلک بان یقال لما کان العلم والعالم والمعلوم کلہا متحدة فی علمنا بانفسنا وعلم العقول بانفسہا لما مر من التحقیق فیکون کذلک فی علم الواجب ایضا
بالطریق الاولی لان النفس مع کونہا منغمسة فی تعلقات المادة لما لم یحتج الی امر آخر سوی ذاته فما ظنک بالواجب المنزہ عن
جمیع النقائص واذا ثبتت عینیة صفة العلم له تعالی بہذا التقریر ثبتت عینیة سائر الصفات له اذ کلہا متساویة الاقدام ولا قائل
بالفصل وبه ظہر انه کان الاولی للفاضل المحشی ان یقول وکذا سائر صفاته بدل قوله جمیع صفاته واندفع ما عرض لبعض الناظرین
من ان الدلیل الذی سماه المحشی حجة قاطعة لا یدل علی عینیة العلم ایضا فضلا عن عینیة جمیع الصفات **قوله** فتدبر لعله اشارة
الی دفع ما یرد علی الحکماء فی قولہم بعینیة الصفات للواجب تقریر الایراد انه لو کانت صفاته عین ذاته للزم ان یکون العلم نفس
القدرة والقدرة نفس الارادة وہکذا وہو غیر معقول وتحریر الدفع انه ان اراد اتحاد المفہوم فلیس بلازم وان اراد اتحاد المصداق
فنحن نلتزمه ولا بعد فیه فی الواجب تعالی **قوله** قال بعض الاعاظم قال فی الحاشیة القائل مولانا الشیخ کمال الدین السہالوی انتہت
قوله لا حد ان یتوجه علیه ای علی ما ذکره السید المحقق لاثبات ان علم الصور الذہنیة ومنہا وقوع النسبة اولا وقوعہا علم حضوری
لیلزم کون التصدیق حضوریا من لزوم اجتماع الامثال ولیعلم اولا ان اجتماع المثلین عبارة عن وجود فردین من النوع الواحد کصورة عمرو وبکر
فی محل واحد حال نفی الامتیاز بینہما بوجه من الوجوه لا یکون مستحیلا والمستحیل منه اذا لم یبق الامتیاز بینہما وثانیا ان التمایز الرافع
للاستحالة قد یکون بتغایر المحل کالسواد القائم بہذا القرطاس والسواد القائم بذلک القرطاس فان السوادین وان اشترکا فی الماہیة
النوعیة الا ان محلہما مختلف فلا استحالة فیه وقد یکون بتغایر الزمان کالسواد القائم بہذا القرطاس امس والسواد القائم به الیوم فان
الاجتماع الکذائی لیس بمحال لاختلاف الزمان وقد یکون بحسب اختلاف الجہة والاستعداد وان اتحد الزمان والمحل کصورة العقل الاول

له ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه مدظله

وصورة العقل الثاني القائمتين بالنفس في وقت واحد فانهما وان اتحدا في النوع والزائد الطرف الان حينئذ تمايزا بحسب تعدد آنيهما
وجهة القبول هذا اذا جعل كل واحد من العقول العشرة شخصا للعقل المطلق النوع واما لو قيل بان كل واحد منها نوع منحصر في فرد واحد
كما ذهب اليه بعض الفلاسفة فلا كذا قيل **اقول** زمان حصول صورة العقل الاول في النفس مغاير لزمان حصول صورة الثاني فيها
لاستحالة توجه النفس في آن واحد الى شيئين مختلفين على ما هو مذهب الجمهور فهذا المثال مثال لصورة التمايز الثانية لا الثالثة
نعم لو اختير جواز توجه النفس في آن واحد الى امرين كما هو الحق عند المحققين كما حققته في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق لكان
مستقيما البتة ومثل بعض الناظرين لهذا التغاير بافراد الجسمية القائمة بالهيولى الاولى فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية
واحدة نوعية ومحلها هيولى العناصر ايضا واحد يقوم به افرادها المتماثلة في زمان واحد وانما جوزوا ذلك لاختلاف الاستعدادات
والجهات فمن جهة استعداد الهيولى للصورة الشخصية كصورة النار مثلا تحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخر ومن جهة استعدادها
للصورة الشخصية الاخرى تحصل تلك **اقول** اثبات كون الصورة الجسمية ماهية نوعية متعسر بل متعذر ورئيسهم وان طول الكلام
لاثباته في الشفاء وغيره لكنه لم يثبت وآل تحقيقه في آخر الامر الى دعوى البداهة وهي غير مسموعة عند المحققين فايراد مثل هذا المثال
ليس من شان المحصلين على ان المحل ههنا مختلف فان الهيولى وان كانت واحدة لكن محل الصور العنصرية منها مختلف فجزء منها محل
للصورة النارية وجزء منها محل للهوائية وان كان هذا الاختلاف باختلاف الاستعدادات وثالثها انهم استدلوا على استحالة
اجتماع المثلين بالمعنى الذي ذكرنا بوجوه مذكورة في المواقف وغيرها منها انه يجب على تقدير اجتماع المثلين عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض
ايضا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية وفيه انه ان اراد عدم التمايز في نفس الامر فهو ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب
مفارقة دون المحل وان اراد عدم التمايز عند العالم فاللازم ملتزم ولا استحالة فيه ومنها انه اذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتفي عنه احدهما مع
بقاء الآخر واذا انتفى احد المثلين جاز اتصافه بضد المثل لاستحالة ارتفاع النقيضين وذلك الضد ضد للمثل الباقي ايضا وهو ظاهر فيلزم جواز اجتماع
النقيضين في محل واحد وفيه انه فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن شيء وضده وكلاهما ممنوعان اما الاول
فلجواز ان يكون المثلان مجتمعين اجتماعا لازميا فلا يجوز زوال شيء منهما عن الآخر واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده
ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين ولا نسلم كون انتفاء احد المثلين مصححا للضد مع وجود المثل الباقي كذا في شرح المواقف وانا
اقول الدليل الثاني مبني على مقدمتين بديهيتين مسلمتين بالاتفاق الاولى ان كل وصف يمكن انفكاكه عن المحل بحسب ذاته وان امتنع
ذلك بعارض آخر والثانية ان ارتفاع الشيء عن المحل مستلزم لوجود ضده في ذلك المحل قطعا لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وبعد ذلك
لا مساغ للمنعين المذكورين ومنها انه لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم ذلك
وفيه ان اللازم ملتزم والجزم بوحدة السواد لعله من اغلاط الوهم وذهب كثير من المعتزلة الى جواز اجتماع المثلين مستدلين بما سيذكره
الفاضل المحشي وستعرف ما له وما عليه والحق ان الحكم باستحالة اجتماع المثلين مما يحكم به العقل الفهيم والوجدان السليم لا يحتاج الى
تجشم الاستدلال عليه فامعن النظر ورابعها انهم استدلوا على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري بهذا الطريق بانه لو كان
علم النفس بصفاتها كالصورة العلمية بحصول صورها فيها لقوم فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد احدهما الصورة الحاصلة
وثانيهما الصفة المعلومة وليس بينهما امتياز لا باعتبار المحل ولا باعتبار الزمان فيلزم حصول المثلين اجتماعا وهو محال بل يلزم حصول

الامثال بان يقال تلك الصورة الحاصلة للنفس لا يمكن ان يكون علمها حضوريا للزوم الترجيح بلا مرجح فيكون بحصول صورة اخرى لهذه الصورة فيلزم اجتماع المثلين الآخر وهكذا فيلزم اجتماع الامثال في محل واحد ووقت واحد بدون الامتياز ولا يخفى على الفطن ان في هذا الاستدلال سوء الفساد ولاستلزامه عدم اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله وجه الملازمة ان الاوصاف الانتزاعية من متصورات النفس فيجتمع المثلان اي الاوصاف الانتزاعية باعتبار كونها صفة لها وصورها الحاصلة في محل واحد في زمان واحد واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بان الممتنع هو ان يقوم المثلان في محل واحد على نحو واحد وليس قيام هذين المثلين كذلك فان النفس متصفة بالوجود وغيره من الانتزاعيات على نحو الاتصاف الانتزاعي وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الانضمامي فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل بخلاف ما لو كان علم النفس بصفاتها الانضمامية حصوليا فانه يلزم على هذا اجتماع المثلين المستحيل البتة لكون الصفة الانضمامية وصورتها الحاصلة كليهما فردين من نوع واحد قائمتين بمحل واحد في زمان واحد على نحو واحد وهو الانضمام ولعلك تفطنت من ههنا ان هذا الدليل مبني على القول بحصول الاشياء بانفسها كما هو المشهور فانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها لا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لتغاير الشبح وذي الشبح فلا يلزم اجتماع فردين من نوع واحد في محل واحد وقد يورد عليه[1] بطريق الحل ان الصورة الحاصلة للصفة الانضمامية موجودة في الذهن بوجود ظلي وتلك الصفة موجودة بوجود اصلي خارجي فصورها تكون مغايرة لها في نحو الوجود فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وثانيا ان كمال المدققين اورد على التقرير المذكور ثلثة وجوه الاول منع لزوم اجتماع المثلين المستحيل والثاني منع استحالة اجتماع المثلين والثالث النقض بعلم الجزئي بما هو جزئي وستعرف تحقيق كل منها مع ما له وما عليه وسادسا ان غرض السيد المحقق من قوله لا يقال الخ المعارضة على تخصيص المقسم بالحصولي كما فعله المصنف وتحريرها ان دليلكم وان دل على مطلوبكم لكن عندنا دليل يثبت خلافه وهو ان النسبة من الامور الانتزاعية الموجودة في الذهن وكذا وقوع النسبة او لا وقوعها وقد تقرر ان علم النفس بالصور الذهنية حضوري والا يلزم اجتماع المثلين بل الامثال على ما مر تقريره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فيكون التصديق علما حضوريا فدعت الضرورة الى تعميم المقسم والا يلزم تقسيم الشيء الى قسيمه ومباينه وسابعا انهم ومنهم المصنف ذكروا ان العلم الحضوري مبرأ من التصديق والتصور لكونهما من خواص العلم الحصولي وعليه مبنى تخصيص المقسم بالحصولي فان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا شرطا او شطرا فلا بد ان يخصص المقسم بالحصولي ليخرج الحضوري ويصح الحصر ثم يرد عليهم امور الاول ان صور الاشياء الحاصلة منقسمة الى التصور والتصديق وهي متحدة مع العلم الحضوري لما مر من ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان فيلزم انقسام العلم الحضوري اليهما لزوما بينا من حيث لا يعلمون وقد اجيب عنه بان الصورة العلمية تصور وتصديق من حيث كونه صفة انضمامية للنفس وعلما للاشياء الخارجية واما من حيث انه مبدأ الانكشاف نفسه وعلم حضوري فهو ليس بتصور ولا تصديق وفيه ان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك فكون الصورة العلمية تصورا وتصديقا باعتبار وعدمهما باعتبار آخر مما لا يعقل اقول يمكن ان يجاب عن الايراد بانهم لا ينكرون اتصاف العلم الحضوري بالتصور والتصديق وان كان هذا ظاهر عباراتهم بل غرضهم ان العلم الحضوري لا ينقسم بالذات اليهما والمنقسم اليهما بالذات ليس الا العلم الحصولي فلذلك خصصوا المقسم بالحصولي فان اتصاف العلم الحضوري بهما ليس الا بواسطة اتصاف العلم الحصولي بهما فهو اتصاف

---

[1] اي على الدليل المذكور لكون علم النفس حضوريا ١٢ منه ظله

[2] اي مولانا كمال الملة والدين اللكنوي ١٢ منه ظله

[3] هذا التقرير ليشعر بانه لا يشترط عدم تسليم دليل الخصم في تقرير المعارضة وقيل بخلافه كما فصله الاستاذ دام ظله في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية ١٢ مولوي محمد الطاف الله

عفى عنه ١٢ ... ١٣

بالعرض فلا اعتبار له فی مقام التقسیم ونظیره ان الحیوان مثلا منقسم الی الناطق وغیر الناطق ویلزم منه انقسام الماشی الیهما ومع ذلک فلا یعتبر فی التقسیم الا الحیوان لکونه منقسما الیهما بالذات فافهم فانه مما یعرف ویستنکر ولعل التحقیق بید رحوله والثانی انه یلزم ان لا یکون الواجب تعالی مصدقا للقضایا الاولیة التی یصدق بها کل انسان فضلا عن القضایا النظریة لان التصدیق موقوف علی التصور والتصور عبارة عن ارتسام الصورة فی العقل ولا ارتسام ہناک علی ما مر تحقیقه فلا تصور ولا تصدیق والثالث انه یلزم ان لا یکون النفس مصدقة بقولها انا موجود لان ادراک الموضوع حضوری ولیس بتصور فیلزم ان یحصل التصدیق بدون تصور الطرفین واجاب عنهما الفاضل اللکبنی[١] بان المراد بالتصور فی قولهم التصدیق موقوف علی التصور مطلق الادراک الشامل للحضوری والحصولی وہذا وان لم یکن مصرحا فی کلامهم لکنه یجب ان یکون عین مرامهم **اقول** ہذا مخالف لتصریحاتهم بان التصدیق یستدعی التصور بمعنی حصول الصورة ومنها عبارة المصنف فی ہذا المقام والذی یظهر بالتامل الصادق ہو ان التصدیق بمعنیین الاول الاذعان والثانی الاذعان الحاصل والموقوف علی التصور بمعنی ارتسام الصورة انما ہو الثانی والموجود فی الواجب انما ہو الاول وکذا التصدیق بقوله انا موجود وغیره من القضایا التی یکون علم احد طرفیه حضوریا فافهم ولا تزل **قوله** بالنقض المشهور ان النقض عبارة من تخلف الحکم عن الدلیل ویرد علیه ان النقض صفة الناقض والتخلف صفة الحکم فکیف الحمل وایضا النقض لا یختص بالتخلف بل یشمله ولزوم المحال فالاولی[٢] فی تفسیره ان یقال ہو ابطال الدلیل متمسکا بشاہد یدل علی فساده من التخلف او لزوم المحال وان شئت زیادة توضیح فی ہذا المبحث فارجع الی شرحی للرسالة العضدیة فی علم المناظرة المسمی بالهدیة المختاریة **قوله**

فانه علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها یلزم اجتماع المثلین واما علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحها فلا لوجود التغایر بین الشبح وذی الشبح فلا یکون الصورة وشبحها متماثلین وبهذا یظهر کذب قولک مشیرا الی الصورة الفرسیة المنقوشة فی الجدار ہذا فرس وکل فرس صهال ینتج ہذا صهال **قوله** لا حد ان یمنع الخ فی التنکیر اشارة الی ظهور المنع وتوضیحه ان ما ذکره السید المحقق وغیره من ان علی تقدیر کون علم الصورة حصولیا یلزم اجتماع المثلین لکون الصورة الحاصلة ومعلومها فردین من نوع واحد ممنوع فان المستحیل من اجتماع المثلین انما ہو اجتماع فردین من نوع واحد بحیث لا یبقی الامتیاز بینهما بوجه من الوجوه وہہنا وان لم یکن بینهما التمایز بحسب المحل والزمان لاتحادهما لکن وجوه التمایز لیست منحصرة فیه بل قد یکون التمایز بحسب اختلاف الاستعدادات والجهات وہذا التمایز موجود ہہنا البتة فمن حیث ان النفس قابلة للصفات صار محلا للصفات الانضمامیة ومن حیث انها قابلة لعلمها ومستعد لحصول صورها صار محلا للصور العلمیة فلم یلزم اجتماع المثلین المستحیل **قوله** لزوم اجتماع المثلین المستحیل المنع انما یرد علی القید دون المقید والحاصل ان المحال لیس بلازم واللازم لیس بمحال **قوله** کما صرح به المحشی فی موضع آخر ای فی حواشی شرح المواقف حیث قال لا یخفی ان اجتماع المثلین ہو اجتماع الامرین المشارکین فی الماهیة النوعیة فی محل واحد والمستحیل منه اجتماعهما بحیث یرتفع الامتیاز بینهما انتهی ومن ہہنا یظهر دفع استدلال القائلین بامتناع تصور الوجود بانه لو تصور الوجود فیحصل ماهیة الوجود فی النفس وللنفس وجود آخر فیجتمع ح فی النفس مثلان وجودها والوجود المتصور فانه باعتبار حصوله فی الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لکونه علما جزئیا فیکون فرد الوجود المطلق کما ان وجودها فرد منه فیجتمع المثلان فی النفس ووجه الدفع ان المستحیل من اجتماع المثلین انما ہو ما لا تمایز فیه اصلا وہہنا التمایز موجود بین وجود النفس والوجود المتصور بحسب اختلاف الاستعداد والجهة علی ان الممتنع ہو

[١] ای الفاضل عماد الملة والدین اللکبنی ١٢ منه مد ظله

[٢] انما قال فالاولی لانه یمکن ان یجاب عن الاول بان النقض ہہنا بمعنی المفعول وعن الثانی بان المراد بالتخلف معناه اللغوی لا الاصطلاحی ١٢ منه مد ظله

ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد انضماما او انتزاعا وليس قيام هذين المثلين كذلك واما ما ذكره صاحب المواقف في جواب هذا الاستدلال
من انا لا نسلم ان تصور الوجود بحصول الصورة بل يكفي حضوره للنفس وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا فلا يلزم اجتماع المثلين فسخيف جدا لما نبهتك
عليه سابقا **قوله** والتمايز بين المتحدين في انا الخ فيه ازاحة لما يقال الصورة الذهنية وعلمها لما كانا حصوليين للنفس ارتفع الامتياز بينهما
فيلزم اجتماع المثلين المستحيل في حاصل الازاحة لا يخفى على من تامل ما قررنا سابقا **قوله** لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا حتى يقال ان المحل
ههنا واحد وهو النفس فيلزم اجتماع المثلين **قوله** كالهيولى قد عرفت ماله وما عليه فتذكر **قوله** من ارتفاع الامان الخ بيان لما بنى
عليه استحالة اجتماع المثلين وحاصله انه لو جاز اجتماع المثلين في محل واحد بحيث لا تمايز بينهما لارتفع الامان عن الحس لجواز ان يكون
السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة وبالجملة كل ما يرى انه شئ واحد ويحكم عليه حكما قطعيا واقعيا انه واحد يحتمل ان يكون متعددا
وهو هادم لاساس اليقين وهذا دليل قوى لاستحالة اجتماع المثلين وما ذكره من الرد عليه فهو مردود كما ستعرف **قوله** لانا لا نجد باسا الخ
بيان لمنافي المبنى عليه وتقريره ان بطلان التالي ممنوع فان الحس يغلط كثيرا ويظن الشئ الواحد شيئين ويرى الاشجار الساكنة
على طرف البحر متحركة وامثال ذلك كثيرة فلا باس لو ارتفع الامان عن الحس بل العقل قد يغلط كثيرا الا ترى الى ان الجسم التعليمي وهو الكم السارى
في جهات الجسم الطبعي الثلث القابل بالذات للانقسام الى الجهات غير الجسم الطبعي الذي هو جوهر مركب من الهيولى والصورة الجسمية
فالعقل يعلم انهما واحد ثم اذا اطلع على ادلة الاشراقيين النافين للجسم التعليمي بقول ان الانقسام في نفس الجوهر المتصل اى الصورة الجسمية
ويعتقد التغاير بين الجسم التعليمي والطبعي ثم اذا وقف على دلائل المشائين يقول انهما متحدان لا تمايز بينهما وهكذا فهل هذا الا الغلط ولا يخفى
على الفطن ما فيه من السخافة فان كون الحس غالطا كثيرا لا يقتضي رفع الامان عن الحس ولا يجوز الاجتراء على القول بانه لا باس في الارتفاع
اما علمت ان غلط الحس انما يقع بسبب الاشتباه فاذا تامل حقيقة الامر يحكم بخلافه فان جالس السفينة المتحركة يحكم ببادي الراى
بتحرك الاشجار التي على شط البحر ثم اذا تامل وامعن في النظر يظهر له حقيقة الحال ويظن ان حكمه بالتحرك كان بسبب الاشتباه والحاصل
ان كلامنا في الحس الصحيح الخالي من الاشتباه الذي لا يقع الغلط كثيرا فيه فالقول بجواز ارتفاع الامان من الحس من الافاحش كيف
ولو كان كذلك لم يصح الحكم بصدق القضية وكذبها لان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للواقع والكذب عبارة عن عدمها ولما
ارتفع الامان عن الحس فلا يمكن ان يحكم على المحسوسات حكما واقعيا بالوحدة او التعدد ولوازمها فضلا عن غير المحسوسات وهل هذا الا السفسطة
فان قلت يمكن الحكم بالصدق والكذب حسب اعتقاد المتكلم وظنه وان لم يعلم الامر الواقعي قلت فهذا ميل الى مذهب النظام من المعتزلة
ومن سلك مسلكه من ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وكذبه عدمها وقد ابطله علماء البيان والمعاني باحسن وجه
من شاء الاطلاع عليه فليرجع الى شروح تلخيص المفتاح وغيرها على انهم صرحوا ان القضايا الحملية يحكم فيها باعتبار نفس الامر لا باعتبار التقدير
او الاعتقاد ولما ارتفع الامان عن الحس يلزم ان لا يصح حكم واقعي وايضا لو كان كذلك لبطل اساس القطع في المحسوسات اذ القطع
عبارة عن حكم جازم واقعي لازم ولما ارتفع الامان عن الحس لزم ان لا يمكننا الجزم بقولنا هذا واحد وهذا اثنان فما ظنك بغيرهما ومع قطع
النظر عن ذلك نقول يلزم عليه ان لا يمكن للانبياء عليهم الصلوة والسلام ايضا الحكم بوحدة شئ محسوس او تعدده لارتفاع الامان عن
الحس والتزام ذلك مما لا ينبغي ان يجترأ عليه وبالجملة فالقول بارتفاع الامان عن الحس تلزم عليه مفاسد كثيرة واستحالات عديدة فاحفظ
ما تلونا عليك فلعلك لا تجده من غيرى **قوله** اذ الحس قد يغلط كثيرا **اقول** قد يتوهم ان اجتماع قد التي هي للتقليل مع الكثرة يكاد ان يكون

اجتماع المتضادين ودفعه بوجهين الاول ان قد قد يستعمل بمعنى التحقيق ايضا على المضارع في بعض المواضع فليكن هذا الموضع ايضا منها والثاني
ان القلة والكثرة امران اضافيان فيمكن اتصاف شيء بهما باعتبارين فغلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى الصحة لكنه في نفسه كثير البتة
وههنا وجه ثالث احسن من الوجهين المذكورين وهو ان قد انما يدل على التقليل بحسب الزمان لا بحسب المقدار والكثرة انما
تعتبر بحسب المقدار فلا منافاة بينهما اصلا **قوله** ادعاء محض قد عرفت ان القول بجواز ارتفاع الامان قول باطل وان دعوى آحاد الثقة صحيحة
قوله كيف وان الجسم الخ هذا هو الذي عز المعتزلة فقالوا بجواز اجتماع المثلين وحاصله ان الجسم الابيض كالثوب مثلا يلقى في الصبغ فيغلبه كدرة
ثم يغمس في الصبغ فيغلبه كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق فاجتمع المثلان بل الامثال فان الكهبة
كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوك سوادان ولا تمايز بينهما واجاب عنه صاحب المواقف بان كل واحد من الالوان المذكورة لون
مخالف للآخر بالشدة والضعف وتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يجوز اجتماعهما في محل اصلا فالسواد
ليس كهبتين والحلوك ليس عبارة عن سوادين بل كل واحد منهما مرتبة اخرى الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم انه
اجتماع المثلين **واقول** العجب من المعتزلة حيث جوزوا في جواب استدلالنا ارتفاع الامان عن الحس ثم حكموا قطعا بان الكهبة كدرتان
اجتمعتا والسواد كهبتان اجتمعتا فما دراهم انه كذلك لاحتمال ان يكون حسهم غالطا وتكون الكهبة مثلا كدرة واحدة او ثلث كدرات
وهكذا **قوله** فليتامل اشارة الى الابحاث التي ذكرناها **قوله** واما تقرير النقض الخ تحرير النقض يقتضي تقرير مقدمات الاولى لا بد من
حصول شبح المعلوم او صورته عند العلم به في الذهن وهذا مما اجمع عليه الحكماء وانكره المتكلمون وتحرير النزاع انه لا شبهة في ان النار مثلا له
وجود عيني يظهر به عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه
انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود هو المسمى بالوجود الذهني
والظلي فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا كذا في شرح المواقف
وعندي ان التعسر باق بعد فان المتكلمين ذكروا في وجه الانكار انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا عند
تصور ماهية الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة وكذا يلزم كون الذهن مستقيما ومستديرا
عند تصوره ماهية الاستدارة والاستقامة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدين معا وايضا يلزم وجود الجبل مع عظمه في
الذهن عند تصور ماهيته وايضا يلزم وجود المستحيلات العقلية نحو شريك الباري وما يقوم مقامه في الذهن عند تصوره ماهيته وهكذا
تلزم مفاسد اخر كثيرة وهذه الوجوه كلها لا تنفي الا كون نفس الاشياء الخارجية التي تترتب عليها الآثار العينية موجودة في الذهن واما وجود
ماهياتها وصورها فلا تنفيه اذ كون الشيء حارا او باردا او مستقيما او مستديرا او غيرها موقوف على كون هذه الاشياء قائمة بالشيء قياما
اصليا واما قيامها الظلي فلا يوجبه فلا يلزم اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة واخواتها وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل واستدلت الحكماء
على اثبات الوجود الذهني بوجوه منها انا نحكم على كثير من الاشياء التي لا وجود لها في الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها لازمة وملزومة
وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم وكون العنقاء ممكنا طائرا الى غير ذلك من الاحكام والحكم على الشيء باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوته
اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفس الامر واذ ليس ثبوت تلك الامور المعدومة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب وهذا الدليل اقوى الدلائل
يكاد ان يكون برهانيا واما ما اجاب عنه الامام الرازي من انا نمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج بل كل ما كان نتصوره فله وجود غائب عنا

اي مولانا فخر الدين الرازي

فلا حاجة الى الوجود الذهني فعجيب من مثله وذلك لانه ان اراد بالوجود الغائب عنا وجودها في العقول الفعالة كما يقوله الحكماء فهو فرار على ما عنه
الفرار لثبوت الوجود الذهني في الجملة وان اراد به وجود الاشياء المعدومة في الخارج اما بانفسها كما ينسب الى افلاطون او بصورها كما
ينسب اليه ايضا في مبحث علم الواجب فمع كونه خلاف مذهب المتكلمين القول بالوجود الذهني اخف من القول به ومن ابتلى ببليتين يختار
اهونهما ومنها انه لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية الموجودة
بالفعل بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي اصلا
وهذان الوجهان واخواتهما لا تدل الا على ان للاشياء المعدومة في الخارج وجودا آخر ظليا لا يترتب عليه الآثار الخارجية ويصح به الحكم
عليها بالاحكام الصادقة الايجابية لا ان الاشياء بنفس وجودها الخارجي موجودة في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية
كالحرارة والبرودة كما زعمه المتكلمون لا يقال لا يثبت من استدلال الحكماء الا وجود الاشياء المعدومة خارجا في الذهن والمقصود ان
لكل من الاشياء سواء كانت معدومة خارجا او موجودة وجودا آخر فالدليل اخص من الدعوى لانا نقول لما ثبت ان للاشياء
المعدومة في الخارج وجودا آخر ثبت لجميع الاشياء اذ لا قائل بالفصل فظهر من هذا المقام ان نزاع المتكلمين مع الحكماء في الوجود
الذهني يشبه النزاع اللفظي وهو بعيد عن شان هؤلاء الكرام وان الحق الحقيق بالقبول في هذا المبحث هو مذهب الحكماء فافهم فانه مقام
من مزال الاقدام وان شئت زيادة تفصيل في هذا المرام فارجع الى كتب الحكمة والكلام المقدمة الثانية اختلف القائلون بالوجود
الذهني في ان الحاصل في الذهن هل هو شبح شيء او صورته بعد اتفاقهم على انه لا يحصل في الذهن نفس الشيء الخارجي من حيث هو خارجي والفرق
بين الشبح والصورة ان الشبح عبارة عن صورة الشيء المنتقشة في الذهن المباينة مع المعلوم تباينا ذاتيا كما ان شبح الفرس على الجدار
يغاير حقيقة الفرس فعلى هذا لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات بل متغايرين بالذات وصورة الشيء عبارة عما اخذ عنه بعد
حذف المشخصات الخارجية بان يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض
الخارجية لتصير كاشفا للمعلوم الخارجي وعلما له وعلى هذا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فذهب شرذمة
قليلة من الفلاسفة الى حصول الاشياء باشباحها واورد عليهم بان شبح الشيء يكون مباينا لذي الشبح فكيف يكون كاشفا له
واجابوا عنه بان مدار الانكشاف انما هو على الحكاية سواء كان الحاكي مباينا لما يحكي عنه او متحدا معه على ان القول بكشف الشبح المباين
لذي الشبح ليس ببعيد عن القول بكون الواجب تعالى علما بنفسه لجميع الممكنات وكاشفا لها مع كونه مباينا لها تباينا تاما فلما جوزه المحققون
من المتاخرين فما لهم لا يجوزون حصول الاشياء باشباحها ويوردون ما لا يرد وذهب اكثر الحكماء الى حصول الاشياء بانفسها مستدلين بان
دلائل الوجود الذهني تدل على ان الحاصل في الذهن نفس الاشياء لا بمعنى انها حاصلة من حيث انها خارجية في الذهن بل بمعنى حصولها بصورها
المتحدة معها فيه فانها تدل على ان متعلق الحكم لا بد ان يكون حاصلا عند العقل ممتازا لديه ليصح حكمه عليه باحكام ايجابية فلا بد من حصول
نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه واورد عليه افضل المحشين[له] تقليدا لمن قبله بانه اما ان يكون الحكم
على الشخص العيني او على الصورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل الناهض على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء
بانفسها اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا وجب وجود الهوية
العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة مباينة معها او مشاركة معها فان وجود شخص من الماهية لا يكفي

١١٧

[له] اى المولوى فضل حق الخيرآبادى ١٢ منه مد ظله

في صدق الحكم على شيء آخر فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا واما على التقدير
الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا فلم لا يتعدى
الحكم على الشبح منه الى ذلك الشيء انتهى كلامه بملخصه اقول لا يخفى عليك ما فيه من السخافة فانا نختار ان الحكم على الشيء الموجود في الخارج
ولما لم يكن وجوده من حيث هو هو في الذهن والا لزم مفاسد كثيرة قلنا بوجود صورته المتحدة معه في الماهية ونحن لا نقول بوجوب وجود
المحكوم عليه في الذهن بنفسه حتى يرد علينا لزوم وجود الهوية الخارجية في الذهن انما نقول بوجوب وجوده اما بنفسه او بما يتحد معه فان
الحكم على المتحد مما يمكن ان يتعدى الى المتحد معه ولا كذلك الشبح المباين فان الحكم على المباين لا يتعدى الى مباين آخر وما قيل
من ان وجود شخص لا يكفي في وجود الحكم على شيء آخر ليس بصحيح كلية انما يصح اذا كان بين الشخصين مباينة تامة كالشبح وذي الشبح
واما اذا كان بين الشخصين اتحاد في الجملة فيصح حكم احدهما على الآخر وما ذكره من ان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد ليس بموقعه
فان بين زيد وعمرو مباينة كلية بحسب العوارض ولا كذلك بين الصورة وذي الصورة فان الصورة العلمية وان كانت شخصا ذهنيا
مغايرا للشخص الخارجي في التشخص والوجود الا انها ليست بمغايرة له مغايرة تامة فان العوارض المنضمة بالماهية في الذهن مناسبة
للعوارض الخارجية حاكية عنها فيمكن تعدي الحكم على هذه الصورة الشبحية الى معلومها الخارجي ولعلك تفطنت من هيهنا دفع ما ذكره على التقدير
الثاني ايضا وبالجملة فيما اورده عليهم لا ورود له عليهم اصلا وزعمه المساواة بين الصورة ومعلومها وبين الشبح وذي الشبح لا يصح نعم يرد عليهم
بطريق الحل انه لما جوز انكشاف المباين بالمباين كما في علم الواجب فاي مانع من تجويز انكشاف الشيء بشبحه المباين هيهنا لان مدار
الانكشاف انما هو على الحكاية لا على الاتحاد واذا صح انكشاف ذي الشبح بالشبح صح تعدي الحكم من الشبح الى ذي الشبح ايضا لا من حيث
انه مباين معه بل من حيث انه حكاية عنه وشبح له فقولهم الحكم على الشبح المغاير للشيء لا يتعدى منه اليه فاسد وبعد اللتيا والتي اقول
القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه جمع كثير وجم غفير حتى كاد ان يكون مجمعا عليه وعليه بناء كثير من قواعدهم
المدونة في كتبهم لكنه مخدوش بشبهات صعبة الدفع والمتاخرون وان تصدوا لدفعها لكن لم يات احد منهم بما يدفعها منها انهم صرحوا
ان العلم من مقولة الكيف ولا يستقيم هذا الا على تقدير حصول الاشياء باشباحها واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يصح
فان العلم على هذا التقدير هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر وصورة الكيف كيف وصورة الاضافة اضافة
وهكذا لاتحاد العلم والمعلوم على هذا التقدير بناء على انحفاظ الماهيات في الذهن والخارج فكيف يصح التفوه بان العلم من مقولة الكيف
واجاب عنه المحقق[1] الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة بان عدهم العلم من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالامور العينية وفيه انهم في مبحث المقولات حين قسموا المقولات الى الانواع قسموا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية والكيفيات
الاستعدادية وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والسخاوة والشجاعة وغيرها فيعلم منه ان عدهم العلم من مقولة الكيف حقيقة لا تشبيها
ومجازا على انه يلزم على تقدير ان يكون عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة ان لا تكون صورة الكيف ايضا كيفا وهو ينافي القول باتحاد العلم
والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها والقول بالتوزيع بان يكون بعض العلوم كيفا وبعضها غيره لا يطابق كلامهم
واجاب عنه الفاضل[2] الخفري بان الكيف له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا
على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والمقولة هو الكيف بهذا المعنى وثانيهما عرض موجود بالفعل في الموضوع

ف ذكر الايرادات على مذهب الجمهور في الوجود الذهني ١٢

الجواب الاول

الجواب الثاني

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

[2] اي المولوي شمس الدين الخفري رح ١٢ منه مد ظله

بحيث لايكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولايكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وهذا المعنى عام من الاول اذا عرفت هذا
فاعلم ان عدهم العلم من الكيف انما هو بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فالعلم وان كان متحدا بالذات مع المعلوم فان جوهرا فجوهر وان عرضا فعرض
فلايكون من مقولة الكيف فى جميع الاحوال لكنه كيف بهذا المعنى دائما وهذا الجواب وان كان احسن بالنسبة الى الاول لكنه مخدوش ايضا
بوجهين ذكرهما السيد المحقق فى ما سيأتى اولهما انه موقوف على ان للكيف عند القوم معنيين ولم يظهر بعد واجيب عنه بان تعدد معنى الكيف
وان لم يكن مصرحا فى كلامهم لكنه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس فى عيون الحكمة فانه ذكر فيه ان الموجود فى موضوع له معنيان احدهما الذى
يكون موجودا فى موضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت فى موضوع ولاريب ان المقسم يعتبر فى الاقسام فوجب ان يكون
للكيف بل لجميع انواعه ايضا معنيان وانت تعلم ان سياق كلامهم فى مبحث المقولات يشهد بان المنقسم الى المقولات التسع انما هو
العرض بالمعنى الثانى فلايكون للكيف وكذا لجميع انواعه ايضا الا معنى واحد على انا لو سلمنا ان للكيف معنيين لكن قولهم بان العلم من مقولة
الكيف صريح فى ان مرادهم ههنا هو المعنى الثانى فتجويز انه كيف بالمعنى العام الآخر بعيد وثانيهما انه ينتقض بالصورة الجزئية الحاصلة من
الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص مثلا فانه لايصدق عليهما الكيف بالمعنى العام ايضا لاخذ عدم اقتضاء النسبة والقسمة فيه وانت
تعلم انه مشترك الورود عليه وعلى القائل بوحدة معنى الكيف واجاب عنه العلامة القوشجى[1] بالفرق بين القيام والحصول بانا اذا علمنا
الشئ الجوهرى ففى الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل فى الذهن هو ماهية جوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض
الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن متحد مع الشئ المعلوم موجود فى الذهن لا كوجود الصفات فى موصوفاتها بل كقيام الشئ
فى مكانه وحصوله فيه والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض وهو عرض جزئى وكيف وصفة انضمامية للنفس موجودة فى الخارج بوجود موصوفها
فيه وهو مغاير للعين الخارجى فى الماهية فالعلم عبارة عن كيفية نفسانية موجودة فى الخارج وهى عرض جزئى ومن مقولة الكيف وهو ليس
متحدا مع المعلوم والمتحد مع المعلوم انما هو الحاصل فيه وهو ليس بكيف بل هو تابع للمعلوم فلايلزم اجتماع الجوهرية والعرضية فى شئ واحد
ولا البطلان قولهم العلم من مقولة الكيف واورد عليه السيد المحقق فى تصانيفه تبعا للعلامة صدر الملة والدين محمد الشيرازى انه جمع بين
مذهبى حصول الاشياء بانفسها وباشباحها وانت قد عرفت ما فيه من انه ليس جمعا بينهما بل هو ميل الى الحالة الادراكية التى اثبتها
السيد المحقق فماله يميل الى الحالة ولا يحمل عبارة القوشجى عليها نعم يرد عليه ان الفرق بين الحصول والقيام المذكور ينبئ عن منع
اتحاد العلم والمعلوم بالذات فان حاصله ليس الا ان ما هو من مقولة الكيف وهو العلم الجزئى الذى هو صفة انضمامية للنفس ليس
بمتحد مع المعلوم وما هو المتحد معه وهو الحاصل فى الذهن ليس بكيف حقيقة فهو هدم لمبنى الايراد المتفق عليه فلاينبغى ان يصغى اليه
واجاب عنه الصدر الشيرازى[2] فى حواشى شرح التجريد وحواشى شرح المطالع ذاهبا الى انقلاب الماهيات بانقلاب الوجودات بنا
حاصله ان الجوهر بعد ما وجد فى الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها لانه لكونه صحيحا
ان الاشياء لا تقرر لها بحسب ذواتها مع قطع النظر عن ظرف الوجود اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية بل الماهية
تختلف بحسب اختلاف الوجودات فالشئ اذا وجد فى الخارج لا فى موضوع صار جوهرا واذا وجد فى الذهن وهو فى
الموضوع صار عرضا بانقلاب ذاته فتتبدل الذاتيات بتبدل الوجود فان قلت الوجود صفة عارضة للماهية عروضا
مثل عروض الاعراض فيجب تاخره عنها قلت انما يجب ذلك لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك انما هو

[1] اى مولانا على القوشجى رح ١٢ منه مد ظله

[2] اى مولانا صدر الدين الشيرازى رح ١٢ منه مد ظله

من الصفات الانتزاعية ومن الجائز ان ينتزع العقل صفة من شيء ويحكم بتقدمها عليه تقدما ذاتيا واذا كان الوجود مقدما على الماهية
جاز ان يكون شرطا لها واورد عليه المحقق الدواني[1] بان الماهية وذاتياتها كيف تختلف باختلاف الظروف فان العقل يعد قلب الماهيات
من الممتنعات وايضا هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية من الجوهر في الذهن او ببقائها على الثاني يعود الاشكال وعلى الاول يرجع
هذا القول الى القول بحصول الاشياء باشباحها اذ لا نعني بالشبح الا العرض القائم بالذهن المشاكل للموجود الخارجي وانما قلت مذهب
الصدر المذكور سخيف جدا فانه لا ريب في انا نحكم على الاشياء المعدومة في الخارج باحكام ايجابية صادقة كقولنا كل عنقاء طائر
ونحو ذلك وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المحكوم عليه واذ ليس في الخارج فلا بد ان يكون وجوده في الذهن ولما جوز انقلاب الاشياء
بانقلاب الوجودات لم يكن لها وجود في الذهن ايضا فان الموجود في الذهن على هذا التقدير يكون غير الموجود الخارجي في الماهية فيلزم
كذب القضايا الموجبة وبالجملة فالقول بانقلاب الاشياء باختلاف الوجودات من الافاحش ومع ذلك فلا ينطبق على القول بحصول
الاشياء بانفسها فكيف يكون دافعا للايراد الوارد على القوم وقد قال ابن المطهر الحلي في شرح الشفاء المسمى بكشف الخفاء ان الانسان
بعد لحوق الاعراض واللوازم لا تنفك عن الجوهرية والا لبطلت ذاته لان الجوهرية من الذاتيات فيكون اللاحق قد لحق غير الجوهر لكنه انما
لحق ذات الجوهر فالاشخاص في الاعيان جواهر ولم يخرج الانسان عن جوهريته بعد عروض التشخص سواء كان في الذهن او في الاعيان
انتهى كلامه ملخصا وهذا صريح في عدم تبدل الجوهرية بتبدل الظرف فانظر الى هذا الصدر كيف خالف ههنا امام مذهبه واختار ما يستنكف
عنه العقل السليم واجاب عنه السيد المحقق في جميع تصانيفه باختراع الحالة الادراكية والقول بان العلم حقيقة هو الوصف الحاصل
للصورة العلمية القائمة بها كقيام النور بالسراج والمتحد مع المعلوم انما هو الصورة العلمية فلا يلزم كون الجوهر عرضا وتبعه في ذلك
صاحب السلم وغيره وانت تعلم انه مع قطع النظر عما يرد على اثبات امر آخر غير الصورة العلمية المعبر عنه بالحالة الادراكية على ما ذكرته
في التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وفي تعليقاتي على حواشي مولانا كمال الملة والدين نور الله مرقده المتعلقة
بحواشي السيد المحقق المتعلقة بالحاشية الجلالية المذكورة لا يدفع الايراد الوارد عليهم فانهم لا يقولون بهذه الحالة بل العلم عندهم
حقيقة هو الصورة العلمية وهو المتحد مع المعلوم بالذات على تقدير حصول الاشياء بانفسها فالايراد باق على حاله واجاب عنه
رئيس الصناعة[2] في الشفاء بان العرض عبارة عن الموجود في الموضوع والجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع وهو الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن ان
تلك الماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فكيف يكون عرضا فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضى التقابل
التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان قلت الاتحاد على نوعين ذاتي وعرضي والمنفي في المتباينين ليس الا الاتحاد
الذاتي واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الذات يجوز عروض بعضها البعض فيكون بينهما اتحاد عرضي بحسب العروض
فالحاصل في الذهن جوهر بحسب الذات ومعروض للعرضية في الذهن وهذا الجواب وان كان اصح الاجوبة المذكورة لكنه ايضا لا يخلو عن
خدشات الاولى انهم صرحوا بان الفرق بين العرض والصورة ان العرض بنفس طبيعته مفتقر الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه
انما يفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية عرضا في النفس كانت بنفس ذاتها مفتقرة الى موضوع فكيف يكون
جوهرا والثانية ان الصورة العلمية حالة في الذهن والحلول في المحل لا يتصور بدون الافتقار الذاتي فلم تبق جوهرا كذا اورد هما بعض المتاخرين

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني سح ١٢ منه مد ظله

١٢٠

[2] المراد الشيخ ابو علي بن سينا رح ١٢ منه مد ظله

الجواب الخامس

اقول يمكن دفعهما بان الاحتياج الى المحل المطلق ليس بحقيقة لعله من خواص العرض بالمعنى الثاني اي ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا
في موضوع والمتصف به الصورة انما هو المعنى الاول اي الموجود في موضوع فاندفعا والثالثة[51] ما اقول ان الجوهر على ما صرح به الشيخ
نفسه في عيون الحكمة يطلق على معنيين احدهما الموجود لا في موضوع وثانيهما ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وكذا العرض ايضا
يطلق على معنيين احدهما ما هو مقابل لمعنى الجوهر الاول وهو الموجود في موضوع وثانيهما ما هو مقابل لثانيهما وهو ما لو وجد في الخارج كان
في موضوع ويستنبط من كلامهم في مبحث المقولات ان المنقسم الى المقولات العشر انما هو العرض بالمعنى الثاني وذلك لانهم صرحوا ان
المقولات العشر تسع للعرض وعاشرها الجوهر متباينة بالذات لا يجتمع بعضها مع بعض ولا يكون هذا الا اذا كان المقسم للعشرة هو العرض
المقابل للمعنى الثاني للجوهر ويؤيده قول العلامة القوشجي[51] في منهيات شرح التجريد بمبحث في الامور العامة عن العدم لكونه مشتركا بين اثنين
اعني الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والمراد بالعرض ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
في موضوع انتهى حيث جعل مقابل الجوهر العرض بالمعنى الثاني واذا كان هذا كذا فكيف يكون الشيء الواحد وهو الصورة العلمية عرضا وكيفا
وجوهرا فالايراد بحاله وما ذكره من صدق العرض عليها صدقا عرضيا فانما هو بالمعنى الاعم الآخر وهو ليس بمنقسم الى الكيف وغيره من العجائب
انكار جمال[52] الفضلاء استعمال العرض في المعنى الثاني في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة وايراده به على شارح التجريد مع كون
هذا المعنى موجودا في كتب الفن متداولا بايدي اصحابه ولا عجب فان لكل فاضل غفلة ولكل عالم زلة فافهم واستقم الرابعة ان القول بعرضية
الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض في المقولات التسع لانه لا يصدق على تلك الصورة العلمية مقولة من المقولات مع كونها عرضا
عنده فان قلت لعل مرادهم حصر الاعراض الموجودة في الخارج قلت الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة الا في الذهن
فكيف يختص المقسم بالموجود الخارجي واجاب عنها السيد المحقق في ما سياتي بان مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود فيها
في العلم امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي وكل منهما مندرج في مقولة فالاولى من مقولة الكيف والثانية
من مقولة اخرى انتهى اقول ان اراد به التحقيق من عند نفسه فمع كونه مخالفا لقوله الصواب في الجواب ان يقال ان مرادهم الخ لا يفيد
وان اراد به دفع الخدشة عن كلام الشيخ والقوم فلا تدفع لان ما ذكره من الجواب مبني على الحالة الادراكية والقوم مبرؤن عن ادراكها
فالاصح في الجواب عنها ان يقال المنحصر في المقولات التسع والمنقسم اليها انما هو العرض بالمعنى الثاني والصادق ههنا على العلم صدقا
عرضيا انما هو العرض بالمعنى الاول فظهر من هذا المقام ان الشبهة المذكورة على القائلين بحصول الاشياء بانفسها عويصة لم تر
عليها الى الآن انظار الدفع ولم تمسها الى هذا الزمان انامل الدفع ومنها انا اذا تصورنا متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل
شيء فالتصور متحد مع متعلق التصديق بناء على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا على القول بحصول الاشياء بانفسها ومتحد المتحد متحد فيلزم اتحاد التصور
مع التصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا على التحقيق ولو اختير حصول الاشياء باشباحها لم يتوجه هذا الوجه لعدم لزوم اتحاد التصور الذي يكون شبح
عبارة عن شبح متعلق التصديق مع ذي الشبح اي التصديق ومن ههنا ظهر ان هذه الشبهة مبنية على خمس مقدمات الاولى ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات والثانية ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والثالثة انهما متباينان نوعا كما هو التحقيق والرابعة حصول الاشياء
بانفسها لما عرفت والخامسة ان المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء فالقول بان الشك المذكور مبني على ثلث مقدمات كما ذكره صاحب السلم
وذكر الاولى والثانية والثالثة لا يخلو عن تقصير البتة واجاب عنه العلامة الكبير[53] فاموي بان الاتحاد مع المعلوم لعله مخصوص بالعلم التصوري فلا يتحد التصديق مع معلومه

[51] اي العلامة علي القوشجي ١٢ منه مد ظله

[52] اي مولانا جمال الشيرازي تلميذ المحقق الدواني رح ١٢ منه سلمه

[53] اي القاضي محمد مبارك الكوپاموي رح ١٢ منه مد ظله

فلا يلزم اتحاد التصور معه ومبناه على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل امر بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور
فان فيه تحصيل صورة فيكون متحدا مع المعلوم ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان التخصيص من داب العلوم الادبية المبنية على تصفح
الجزئيات وليس من شان ارباب العلوم العقلية واما ثانيا فلان التصديق لا يخلو اما ان يكون قسما من العلم بمعنى الصورة الحاصلة
كالتصور او لا الثاني خارج عن المبحث لان الاعتراض وارد على مذهب الجمهور وهم قائلون بان التصور والتصديق كليهما قسمان من
العلم بالمعنى المذكور فيجب القول بالاتحاد فيه ايضا ويلزم الايراد قطعا واجاب عنه بعضهم بان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة
الحاصلة وهو ليس مقسما للتصور والتصديق بل المقسم لهما هو العلم حقيقة وهو عبارة عن نفس وجود الصورة الانطباعي وحصوله في الذهن
وهذا هو مسلك متبقر العلوم[1] وانت تعلم ما فيه فان العلم لو كان عين وجودها الانطباعي لكان امرا اعتباريا انتزاعيا وبداهة العقل حاكمة
بان العلم حقيقة واقعية مستقلة وايضا الوجود معنى مصدري انتزاعي وافراده حصصية لا غير والافراد الحصصية تكون متحدة في ما بينها
فيلزم اتحاد التصور والتصديق وهو مع كونه خلاف مسلك الجمهور مخالف لمسلك هذا السالك[2] ايضا على ما مر تحقيقه واجاب عنه الفاضل
الباغنوي باختيار ان العلم عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بحيث يكون القيد داخلا في المعنون بها وتوضيحه ان العلم في العلم الحصولي
عبارة عن مجموع المعروض المعلوم والتشخص الذهني المنضم والمعلوم عبارة عن نفس المعروض فحسب فالعلم مركب والمعلوم جزء له
ولا شبهة في تغاير ذاتي الجزء والكل فيكون بين العلم والمعلوم تغاير ذاتي فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يذهب عليك ما فيه
من السخافة فان العلم حقيقة واقعية محصلة مندرجة تحت مقولة وليست اعتبارية وعلى تقدير تركبه من العوارض والمعروض يلزم كونه
اعتباريا غير مندرج تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والعوارض من مقولة
الكيف ومجموع الجوهر والعرض لا يكون جوهرا ولا عرضا على ان مبنى الايراد كان على ما تقرر عندهم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات
ومبنى هذا التحقيق عدم تسليمه فكيف يكون جوابا لما يرد عليه واورد عليه ايضا بانه يلزم تركب العلم من الجوهر والعرض اذا كانت
الماهية جوهرا وهو خلاف مذهبهم من امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض لا يقال السرير وغيره من المركبات الصناعية مركبة
من الجوهر وهي مواده والعرض وهو الهيئة الوحدانية العارضة لها فكيف يصح انكارهم لانا نقول السرير اسم للخشبات المعينة المجتمعة
من حيث الهيئة الوحدانية بحيث يكون القيد خارجا والتقييد داخلا في اللحاظ لا انه اسم لمجموع الجواهر والعرض وبالجملة فتركب
الشيء من الجوهر والعرض ممنوع عندهم فلو كان العلم عبارة عن مجموع العارض والمعروض لزم تركيبه من الجوهر والعرض في بعض الصور
وفيه ما فيه فان امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض وان كان من المقررات عندهم لكنه لم يقم بعد دليل قوي عليه بل الحق خلافه فلعل
كلام هذا الفاضل مبني على التحقيق فالاولى في بيان سخافة مذهبه هو ما ذكرنا سابقا واجاب عنه بعضهم بان التصديق ليس علما حقيقة
بل هو قسم آخر من الانكشاف يحصل بعد تصور الاطراف ويعبر بالكيفية الاذعانية فلا يتحد التصديق مع معلومه لان المتحد مع المعلوم
انما يكون العلم وهو ليس بعلم فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق وهذا هو مسلك السيد المحقق في تصانيفه وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان
القول بكون التصديق خارجا عن العلم مخالف للجمهور ومخالف للتحقيق ايضا كما حققته في حواشي حاشية التهذيب الجلالية فان
التحقيق انه ايضا قسم من العلم كالتصور بل هو من اقوى صور الانكشاف والعجب منه انه يتبع الجمهور في الباطل كما تبعهم في تخصيص التصور
والتصديق بالعلم الحصولي الحادث على ما مر تفصيله ويخالفهم في ما هو التحقيق كما خالفهم ههنا واما ثانيا فلما نبهناك غير مرة من ان مناط

[1] اي السيد باقر واما درج هنا منه مد ظله
[2] وذلك لان السالك على هذا المسلك ايضا قائل بالتغاير النوعي بين التصور والتصديق كما لا يخفى على من طالع كتبنا منه مد ظله
[3] اي الفاضل مرزا جان الشيرازي منه مد ظله

الايراد كان على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وانقسام العلم حقيقة الى التصور والتصديق وما ذكره في وجه الدفع اختيار لمسلك آخر واجاب
عنه صاحب سلم العلوم باختيار الحالة الادراكية وتقسيم العلم بهذا المعنى الى التصور والتصديق والقول بان المتحد مع المعلوم انما هو العلم
بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يخفى على من احاط بما حققنا سابقا ما فيه وقد يقرر اصل الشبهة بانا اذا تصورنا
التصديق بناء على تعلق التصور بكل شيء فيلزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وح فلا يحتاج الى المقدمة الخامسة بل هي
مبنية على المقدمات الاربع فقط وهي كالاولى في الصعوبة واجاب عنها صاحب السلم بان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بحقيقة
التصديق وكنهه فيجوز ان يكون تعلقه به بوجه ما ورسمه الا ترى ان حقيقة الواجب يمتنع تصورها بالكنه ويجوز بالوجه فغاية ما يلزم اتحاد التصور
مع وجه التصديق لا مع كنهه والمتباين مع التصور انما هو حقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد المتباينين وانت تعلم ما فيه من الوهن فانه لما
تقرر ان التصور يتعلق بكل شيء ومن الاشياء كنه التصديق ايضا لابد ان يتعلق به ايضا وتجويز ان يكون كنهه ممتنع التصور بعيد عن العقلاء وابعد
منه تنظيره بحقيقة الواجب كيف والتصديق من الامور الاعتبارية فكنهه ليس الا ما اصطلحوا عليه ولا كذلك حقيقة الواجب وقد يوجه كلامه
بان التصور يمتنع ان يتعلق بكنه التصديق اذ العلم المتعلق به حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وفيه ايضا ما فيه لان
التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالنفس فعلمها بافراده الخاصة حضوري واما علم الحقيقة الكلية بما هي كلية فعلم حصولي قطعا ومناط الشبهة
هو هذا فان قلت اذا كان علم التصديقات الخاصة حضوريا كان علم الحقيقة الكلية ايضا حضوريا اذ لا وجود للكلي الا بوجود الافراد فحقيقته
الكلية موجودة في الذهن حاضرة عند النفس بحضور افرادها فيكون علمها حضوريا ايضا قلت قد عرفت ان مناط الحضورية في علم النفس بصفاتها
على وجود الصفات لها وحضورها عندها وقيامها بها قياما انضماميا ولذلك لا تدرك صفاتها الانتزاعية الا بالحصول فحقيقته الكلية وان كانت
موجودة في الذهن في ضمن الصور الشخصية لكنها ليست بقائمة في النفس قياما انضماميا وحاضرة عندها بغير واسطة فلا يكون علمها بها الا حصوليا
ومن ثم تسمعهم يقولون ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعرضياته حصولي وقد يجاب عن الشبهة بعد تسليم تعلق التصور بكنه التصديق
بان التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص فغاية ما يلزم الاتحاد بين التصور الخاص وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين النوعي
بين التصور المطلق والتصديق المطلق لجواز ان يكون التصور عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا ليس بشيء لان التصور المطلق ذاتي
ونوع لافراده الشخصية فالاتحاد بين فرد منه وبين التصديق المطلق ينافي التباين وههنا جوابات آخر تركناها لكونها باطلة اشد البطلان
فقد ظهر من هذا البحث الواسع والتحقيق الواضح ان القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه الجمهور لكنه ترد عليه شبهات كهذه
الشبهات الثلث التي ذكرناها وغيرها والدافعون وان سودوا الاوراق لكنهم لم ياتوا بجواب شاف عنها ولو اختير حصول الاشياء باشباحها
لم ترد تلك المخدشات كما اومانا اليك المقدمة الثالثة ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وهذه قاعدة متقررة عند المنطقيين مسلمة
عند المحققين وهي الموجبة لعموم السالبة عن الموجبة وجودا فان الموجبة لا توجد الا بعد وجود الموضوع ولا كذلك السالبة مثلا لا يصدق زيد قائم
الا اذا كان زيد موجودا متصفا بالقيام فليس لصدقه الا صورة واحدة واما زيد ليس بقائم فيمكن صدقه بان لم يتصف زيد بالقيام بل اتصف بالقعود او بان لم يوجد
زيد اصلا واعترض عليها نقضا بالقضايا التي محمولاتها الوجودات نحو زيد موجود وغير ذلك وبالقضايا التي محمولاتها ذاتيات لموضوعاتها نحو الانسان حيوان
وبالقضايا التي محمولاتها العوارض المتقدمة على الوجود نحو الامكان للتقرر والامثال في ذلك فانه لو اقتضى ثبوت هذه المحمولات لموضوعاتها وجود موضوعاتها قبلها للزم
وجود الشيء قبل وجوده ووجود الشيء قبل جزئه وتقدم الوجود على العوارض المفروضة التقدم على الوجود كما لا يخفى على من له ادنى تامل ولهذا انكر المحقق الدواني

١٢٣

المقدمة الثالثة

اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

الفرعية وذهب الى الاستلزام قائلا بان ثبوت الشئ للشئ مستلزم لوجود المثبت له سواء كان قبله او معه فثبوت الوجود مثلا للشئ اذا كان
مستلزما لوجوده لا يلزم منه ان يكون موجودا قبل وجوده بخلاف ما اذا كان فرعا فانه على هذا التقدير يلزم وجود الوجود قبل الوجود قطعا وقس عليه
واو قيل بالتوزيع بان ثبوت العوارض اللاحقة بعد الوجود للشئ فرع ثبوت المثبت له وثبوت ما سواها من العوارض المتقدمة على الوجود ونفس الوجود
والذاتيات مستلزم للثبوت له لم يكن فيه باس ايضا الا انه لا يخلو عن تكلف وههنا مسلك آخر سلك عليه المتبحر في العلوم وهو الفرعية باعتبار التقرر
فانه لما راى ورود النقوض المذكورة على فرعية ثبوت الشئ لثبوت المثبت له ولم يهتد الى التوزيع والقول بالاستلزام ظن ان ثبوت الشئ للشئ
فرع تقرر المثبت له فان المثبت له ما لم يتقرر لم يثبت له شئ وعلى هذا يندفع النقوض بالوجود وبالعوارض المتقدمة عليه وبالذاتيات باجمعها فان
ثبوتها للشئ وان لم يكن فرعا للثبوت الا انه فرع لتقرره البتة هذا ولا يخفى عليك ما فيه من الوهن والسخافة فان القول بالفرعية بحسب التقرر ايضا
منقوض بثبوت الشئ لنفسه وثبوت الذاتيات له وثبوت صفة التقرر له فان الماهية في اي مرتبة كانت ليست بمعراة عن ذاتها وذاتياتها
وتقررها فلا يتصور تقدم تقررها عليها وما ذكره في الافق المبين لتحقيق هذا المسلك بعبارات طويلة كما هو دابه كله سخيف جدا ولولا ضيق المقام
لذكرته فعليك بالتامل الصادق المقدمة الرابعة علم الشئ يجب ان يكون مماثلا للمعلوم فان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي لان العلم كاشف
عن المعلوم عند النفس وحكاية له وحكاية الشئ يجب ان تكون مطابقة لما هي حكاية له ومماثلة له ليحصل الكشف به فسبيل علم الكلي ان تحصل
ماهيته في الذهن وتتشخص بالعوارض الذهنية المشاكلة للعوارض الخارجية الكلية ولا يمكن ان يكون علم الجزئي من حيث هو جزئي بهذا الطريق
بل انما يكون علمه بحصول نفسه في الذهن ليطابق الحكاية المحكي عنه المقدمة الخامسة كما انا نعلم الكليات كذلك نعلم الجزئيات من حيث
هي جزئيات ايضا وهذا ظاهر فانا نحكم على الجزئيات باحكام صادقة فلو لم نعلمها كيف يصح الحكم منا عليها ولا سبيل الى انكار علم الجزئيات
بما هي جزئيات فانه مع قطع النظر عما تشهد به البداهة قد يستدل عليه بان دليل الوجود الذهني المذكور سابقا يدل على حصول الجزئي بما هو
جزئي في الذهن كما انه يدل على حصول الاشياء بانفسها كما سياتي تفصيله اذا انتقشت على صفحة خاطرك هذه المقدمات وتحققت
لديك هذه المهمات فاعلم انهم لما استدلوا على كون علم الصور الذهنية حضوريا بانه لو لم يكن كذلك لزم اجتماع المثلين على ما مر تقريره
اورد عليهم كمال المدققين بالنقض بان دليلكم موجود في علم الجزئي بما هو جزئي فيلزم عدم علم الجزئي بما هو جزئي واللازم باطل لما تقرر في
المقدمة الخامسة فالملزوم مثله وتفصيله انه لا يخلو اما ان يحصل علم الجزئي بما هو جزئي او لا لا سبيل الى الثاني لما سياتي فتعين الاول
ح فلا يخلو اما ان يكون علمه بحصول حقيقته النوعية وماهيته الكلية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول شبحه او
بحصول امر مباين له لا علاقة له معه او بحصول ذلك الجزئي المعلوم المتشخص بالتشخصات الخارجية والاربعة الاول باطلة
فتعين الخامس اما بطلان الاول فلما عرفت في المقدمة الرابعة من ان علم الشئ يكون على وفقه فعلم الكلي يكون كليا وعلم الجزئي يكون جزئيا
اذ الكلي من حيث هو كلي لا يفيد علم الجزئي بما هو جزئي واما بطلان الثاني فلاستلزامه حصول علم زيد بحصول عمرو في الذهن وهو غير
معقول على انه خلاف متقرر القوم ايضا واما بطلان الثالث فلما تقرر في المقدمة الثانية ان حصول الاشياء انما هو بانفسها عند
الجمهور والقول بالاشباح من الفاحش عندهم والكلام ههنا معهم واما بطلان الرابع فظاهر اذ ما لا علاقة له بشئ كيف يكون كاشفا وحكاية
عنه فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي فنقول يلزم ح اجتماع المثلين فانا اذا علمنا زيدا مثلا من حيث انه زيد فيحصل في الذهن
ذاته المشخصة بالتشخصات الخارجية ويحصل في الذهن صورته المماثلة له المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا لما تقرر عندهم من ان كل شئ

١٥ اى السيد باقر ١٢ مرح منه نظله

قف المقدمة الرابعة

١٢٤

قف المقدمة الخامسة

فله صورة ذهنية فاجتمع فردان من نوع واحد وهما الشخص الخارجي والشخص الذهني في محل واحد وهو النفس في زمان واحد وهو زمان
ادراك الجزئي وهل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم استحالته هذا تقرير النقض المذكور وعليك تطبيق كلام الفاضل المحشي عليه ولعلك تفطنت
مما ذكرنا ان بناء هذا النقض على القضايا المسلمة عندهم والمقدمات المحققة في زعمهم لا على التحقيقات الحقيقية وسنطلعك على اجوبة فانتظر
وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مما اضطربت فيه آراء الاعلام فالاجمال ههنا مخل بالمرام قوله مقارنا بالعوارض الخارجية الخ هذا
مما لم يذهب اليه احد من الحكماء فان مذهبهم انه لا بد من تجريد ما تاما كان او ناقصا عند علم الشئ الخارجي ولا يمكن ان يحصل الشئ الخارجي
من حيث هو خارجي في الذهن وتفصيله على ما يفهم من الشفاء والاشارات ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة باحدى الحواس الخمس او لا والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها عند الحاسة وهو الاحساس فانه ما لم يقع بصر الناظر
على شئ لم يحس بحاسة البصر وما لم يصل الهواء المتموج الحامل لكيفية الصوت الى الصماخ لم يدرك بواسطة السماع وهكذا او لا يتوقف وهو التخييل
كزيد الذي ابصرته فغاب عنك فتخيلته فالخيال يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة اشد تبرئة فياخذها من المادة بحيث لا يحتاج في وجودها
فيها الى وجود مادتها فان المادة اذا غابت او بطلت فالصورة تكون ثابتة في الخيال والفرق بين الحس والخيال ان الحس يجرد
الصورة عن المادة تجريدا ناقصا والخيال يجردها تجريدا زائدا على هذا القدر بحيث لا يحتاج في ادراكه الى بقاء المادة الا انه
لا يجردها بالكلية واما غير المحسوسات باحدى الحواس كالمعاني القائمة بالمحسوسات فانما يدركها الوهم وهو يجردها ازيد من تجريد الخيال
لانه يدرك المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة معينة فهذا النوع اقرب بساطة من النوعين الاولين
الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية وبالقياس الى المادة وفوق هذا النوع نوع آخر وهو التعقل فان القوة
العاقلة تدرك اشياء غير الجزئيات المادية كليات كانت او جزئيات مجردة وياخذ صورها فيها مجردا عن المادة تجريدا تاما اما ما هو
مجرد عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي او عارض لها فينزعه عنها وعن لواحقها نزعا تاما وياخذه
اخذا مجردا فظهر من هذا البيان الفرق بين الحاكم الحسي والحاكم الخيالي والحاكم الوهمي والحاكم العقلي وعلم انه لا يحصل شئ خارجي مادي مع
لواحقه المادية الخارجية من غير تجريد في الذهن لا في الحواس ولا في النفس لكنه لا يضر ههنا فان كلام الناقض المحقق مبني على طريق الالزام
على القوم بان دلائلهم تدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن وان لم يكن هذا مذهبا لهم قوله قاصر الخ وذلك لان الكلي من حيث
هو كلي لا يفيد الا العلم من حيث الاشتراك بين كثيرين وعلم الجزئي بما هو جزئي عبارة عن ان ينكشف نفس حقيقة الجزئي من حيث هو كذلك
متميزة عن غيرها وذلك لا يحصل بالكلي قوله ادعيتم باستحالته الاولى حذف الباء لما في المغرب[1] في ترتيب المعرب للامام ابي الفتح
ناصر الدين المطرزي اذا ادعى زيد على عمرو مالا فزيد المدعي وعمرو المدعى عليه والمال المدعى وقولهم المدعى به لغو قوله لاجتماع الشخص الذهني
والخارجي هذا اذا علم جزئي واحد كزيد مثلا فانه يحصل بنفسه في الذهن وهناك شخص آخر ذهني ايضا فيلزم اجتماع المثلين الشخص الخارجي
والذهني لكونهما فردين لنوع واحد قوله او الشخصين الخارجيين الخ هذا عند علم الشخصين الخارجيين فانه اذا علم زيدا وعمرا مثلا
يلزم ان يحصلا بانفسهما من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية في الذهن فيلزم اجتماعهما في محل واحد وهما فردان لنوع واحد لا يقال
لزوم اجتماع المثلين المستحيل على هذا التقدير محل خدشة لعدم اتحاد الزمان فان زمان حصول زيد في الذهن لا بد ان يكون غير زمان
حصول عمرو لعدم امكان التفات النفس في آن واحد الى شيئين كما تقرر في موضعه لانا نقول هذا اذا اعتبر زمان ابتداء حصولهما

[1] الاول بالغين المعجمة والثاني بالعين المهملة وهو اسم الكتاب الآخر لمصنفه قبل المغرب ثم لخص منه وما عرض البعض للعلامة السيوطي من ان المعرب بالمهملة شرح منه للمغرب بالمعجمة منه مدظله

ذكر صاحب رد المحتار انه تلميذ الزمخشري وهو خطأ منه فان ولادة المطرزي كانت في رجب سنة ثمان وثلثين وخمسمائة وكانت وفاة الزمخشري في تلك السنة كما ذكره ابن [illegible] في تاريخه منه مدظله

واما لو اعتبر زمان بقائهما فی الذہن فلا خدشة علیه للزوم اجتماع المثلین المستحیل آہ بلا شبهة **قوله** وہو النفس فیه خدشة ستطلع علیها
قوله ولا الصغی آه دفع لما یقال القوم انکروا علم الجزئی بما ہو جزئی فلا یلزم علیهم اجتماع المثلین فحاصل الدفع انهم وان انکروا ذلک لکن
یلزمهم القول به بعین ما استدلوا به علی حصول الاشیاء بانفسها **قوله** باحکام ایجابیة صادقة قیدہا بها اذ لو کانت سلبیة لا تستدعی
وجود الاشیاء وکذا اذا کانت کاذبة **قوله** وذلک ای الحکم بالاحکام الصادقة الایجابیة **قوله** الا بعد وجود الاشیاء ای التی جعلت
موضوعات لها وہذا مبنی علی اختیار القول بالفرعیة بحسب الثبوت **اقول** قد عرفت ما فی ہذا المذہب فکان الاولی للفاضل
المحشی ان یختار الاستلزام ویقول اذ ثبوت الشیء للشیء یستلزم الخ **قوله** واذ لیس فی الخارج کما ہو المفروض
قوله فیکون فی الذہن فتثبت حصول الاشیاء بانفسها لان حصول الشبح فی الذہن لیس عین وجود المحکوم علیه الخارجی والمطلوب ہذا لا ذاک
قوله وہذا الدلیل لو تم آه فیه اشارة الی عدم تمامیته بان مناطه علی ان المباین کالشبح مثلا لا یمکن ان یکشف مباینا آخر کذی الشبح ولا یکون
الحکم علی احدہما متعدیا الی الآخر ولم یقم بعد برہان قوی علی ہذا الامتناع بل قد ثبت خلافه فی مبحث علم الواجب **قوله** بانا نحکم آه
تقریره واضح ولی ہہنا خدشة وہی ان الناقض قد غیر الدلیل بادنی تغییر عند جریان خلاصته لیثبت منه مارامه والا فالدلیل السابق
لا تجری خلاصته ہہنا ولا یثبت منه علم الجزئی بما ہو جزئی وذلک لانه لا یخلو اما ان یکون غرض القوم من الدلیل المذکور علی حصول الاشیاء
بانفسها اثبات ان للاشیاء الموجودة فی الخارج وجودا آخر بنفس ذواتها بان تحصل تلک الاشیاء المعلومة بنفسها مع العوارض
الخارجیة والآثار العینیة فی الذہن واما ان یکون اثبات ان للاشیاء صورا متحدة معها قائمة بالذہن حاکیة عنها لا اشباحا المباینة
معها فعلی الاول یدل ذلک الدلیل علی حصول الجزئی بما ہو جزئی ایضا بجریان خلاصته فیه علی ما ذکره الناقض المحقق فان حاصل الدلیل
علی ہذا التقدیر ہو انا نحکم علی الاشیاء احکاما ایجابیة صادقة مع کونها معدومة فی الخارج وثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت له
ای بنفسه وشخصه فلا جرم یکون للاشیاء من حیث ہی ہی وجود آخر فی الذہن ولا یکفی وجود المغایر معها فی الذہن حقیقة کما تقوله اصحاب
الاشباح ولا وجود صورہا اذ ثبوت الشیء للشیء انما یستدعی ثبوت نفس المثبت له من حیث انه مثبت له ولا یکفی وجود صورته او شبحه
وذلک ما اردناه وہذا التقریر بعینه یجری فی علم الجزئی بما ہو جزئی بان یقال انا نحکم علی الجزئیات من حیث ہی جزئیات قبل وجودہا
کزید سیولد فان الحکم بقرب الولادة انما ہو علی شخص زید المعدوم دون ماہیته الکلیة واذ لیس زید من حیث انه زید فی الخارج فلا بد
ان یکون وجوده فی الذہن من حیث ہو کذلک فان ثبوت الشیء للشیء یستدعی ثبوت نفس ذلک الشیء ولا یکفی فی ہذا الحکم وجود شبحه
فان الحکم علی الشیء غیر الحکم علی ما یباینه ولا وجود صورته الذہنیة فلا بد من حصوله فی الذہن من حیث انه متشخص بالتشخصات الخارجیة
فیلزم اجتماع المثلین وہذا ہو مراد الناقض المحقق لکن مرادہم لیس ذلک علی ما یظهر من کلماتهم فانهم صرحوا ان المراد بحصول الاشیاء بانفسها
حصولها بماہیاتها المتشخصة بالتشخصات الذہنیة لا حصولها بنفس التشخصات الخارجیة وکیف یقولون به فانه یلزم علیهم
ح ما الزمه علیهم المتکلمون بانه یلزم حرارة النفس وبرودتها واعوجاجها واستقامتها وغیر ذلک من الآثار الخارجیة عند
علم النفس بهذه الاشیاء علی انه لو حصل الشیء الخارجی من حیث ہو خارجی فی الذہن کالواجب مثلا فاما ان یکون معدوما فی الخارج
او لا لا سبیل الی الاول وہو ظاہر ولا الی الثانی للزوم قیام شیء واحد فی آن واحد فی ظرفین وبالجملة تلزم علیه مفاسد عدیدة وشان
ہؤلاء الحکماء ارفع من ان یتفوہوا بمثل ہذا القول فعلم انه لا یمکن ان یکون مرادہم من الدلیل المذکور اثبات حصول الاشیاء المتشخصة من حیث

انها متشخصة في الذهن بل انما غرضهم من ذلك الدليل اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها في الذهن لا اشباحها المباينة
وعلى هذا لا يدل الدليل على اثبات علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصة الدليل فيه كما زعمه الناقض وذلك لانه رح يكون تقرير الدليل
المذكور هكذا انا نعلم الاشياء المعدومة في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية صادقة واذ ليست في الخارج فلابد ان تكون في الذهن
ولا يمكن ان تحصل هي بنفسها مع الآثار الخارجية في الذهن للزوم استحالات عديدة فلها نحو آخر من الوجود في الذهن وهو حصول صورها
المتحدة معها ذاتا المتغايرة معها اعتبارا فان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ولو بوجه ما وهذا انما يستقيم لو كان حصول
الاشياء بصورها فان حصول الاشياء باشباحها المباينة معه غير كاف للحكم على المثبت له فثبت ان حصول الاشياء انما هو بانفسها لا باشباحها
وهذا التقرير يجري في علم الجزئي بما هو جزئي ايضا بان يقال انا نحكم على زيد مثلا حالة عدمه واذ ليس في الخارج فلابد من نحو وجود في الذهن وظاهر ان وجود شبحه
لا يكفي للحكم الصادق عليه فلابد ان تحصل صورته فيه ليكون المثبت له ثبوتا في الجملة وعلى هذا لا يثبت ما رامه الناقض من اثبات علم الجزئي
بما هو جزئي والحاصل ان غرضهم من الدليل المورد في بحث حصول الاشياء ليس الا تحصيل صور الاشياء في الذهن ردا على قائلي الاشباح
لا تحصيل نفس الاشياء الخارجة في الذهن حتى يثبت علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصته فيه فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق
قوله مختصة به قيد الاحكام به لان الحكم على الجزئي باحكام عامة غير مختصة به لا يوجب الا علمه ولو بوجه عام اجمالي لا علمه من حيث هو جزئي
قوله ووجود المغاير معه حقيقة آه هذه المقدمة هي مناط اثبات علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت ان هذه المقدمة لا اثر لها في تقرير دليلهم بل
المقدمة المذكورة فيه هو ان وجود المغاير حقيقة غير كاف وهذا غير واف لغرض الناقض **قوله** والا لكفى آه هذا دليل لعدم كفاية المغاير معه اعتبارا
لصدق الموجبة ولم يذكر دليل الاول لظهوره ولا يذهب عليك ما فيه فان عدم كفاية وجود الانسانية في ضمن عمرو مثلا لصدق زيد قائم
انما هو لاجل ان عمرا ليس حكاية عن زيد وان كان متحدا معه في الماهية والتشخص الذهني يكون متحدا مع زيد حاكيا له كاشفا عنه فيمكن
ان يكون كافيا لصدق زيد قائم فالقياس قياس مع الفارق **قوله** فلابد من حصوله ووجوده الخ فان قلت كيف يمكن اجتماع التشخص
الخارجي والذهني في شيء واحد في زمان واحد قلت لا مضايقة في ذلك الا ترى الى الصورة الخيالية فان لها اعتبارين احدهما
انها اخذت من زيد مع تجريدها عن العوارض الخارجية لا تجريدا تاما وهي بهذا الاعتبار شخص خارجي مكتنف باللواحق الخارجية وثانيهما
انها صورة متشخصة حصلت في الذهن وقامت فيه وهي بهذا الاعتبار شخص ذهني وعلم قائم بالذهن وانت تعلم ان اجتماع التشخص
الخارجي من غير تجريد ولو ناقصا والتشخص الذهني في شيء واحد مما يحيله العقل السليم والطبع المستقيم والقياس على الصورة الخيالية على
تقدير التجريد الناقص فاسد كما لا يخفى **قوله** وليس العلم زائدا على هذا القدر اي ليس علم الجزئي بما هو جزئي زائدا على حصوله من حيث انه
متشخص بالعوارض الخارجية وهذا مرتبط بما قبله **قوله** والجواب الخ اعلم ان النقض المذكور من اوله الى آخره مموه لا ورود له اصلا لوجوه
الاول ان النقض مبني على حصول الجزئي بما هو جزئي ولم يذهب اليه احد بل لا يمكن ان يذهب اليه عاقل والا يلزم اتصاف الذهن
بالآثار الخارجية وما لم تتحقق مادة النقض فالنقض عجيب جدا لا يقال غرض الناقض ان حصول الجزئي بما هو جزئي وان لم يقل به
احد من القوم ولكن يلزمهم ذلك باجراء خلاصة الدليل الذي اوردوا على حصول الاشياء بانفسها فتتحقق مادة النقض ويلزم
اجتماع المثلين قطعا لانا نقول لزومهم ذلك انما هو بزعم الناقض فانه قد غير الدليل الى ما لم يريدوه فاجرى خلاصته في ما نحن فيه واثبت
علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت انه ليس كذلك والوجه الثاني ما اورده الفاضل اللبكني[1] باختيار ان علم الجزئي يكون بحصول حقيقته النوعية

[1] اي المولوي عماد الدين اللبكني رح ١٢ منه

واثبات كفاية وتوضيحه ان حصول الاشياء ليس عبارة عن حصول ماهيات الاشياء فحسب حتى يلزم عدم علم الجزئي بحصول الكلي بل عبارة
عن ان يحصل فى الذهن الماهية المتشخصة بالتشخصات الذهنية المناسبة للعوارض الخارجية بعد التنزه عن العوارض الخارجية ويكون
ذلك الشخص الذهني حاكيا عن الشخص الخارجي لا ان الشخص الخارجي من حيث هو خارجي يحصل فى الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالاوصاف
العينية ويلزم انعدام المعلوم عن الخارج فقول الناقض الكلي قاصر عن افادة العلم الجزئي ان اراد به انه قاصر عن علم الجزئي وان تشخص بتشخص
ذهني فذلك باطل وان اراد به انه قاصر من حيث هو كذلك فمسلم لكنا لا نقول بحصول الماهية المعراة فحسب بل انما نقول بحصولها
مكتنفة بالعوارض الذهنية المشابهة للعوارض الخارجية والوجه الثالث سلمنا ان علم الجزئي انما يكون بحصول نفسه الخارجي فى الذهن لكن
لا يلزم اجتماع المثلين فانه اذا حصل شخص خارجي فى الذهن يكفي للانكشاف البتة ولا يحتاج الى ان يحصل فيه شخص آخر ذهني حتى يلزم اجتماع المثلين
وتوضيحه ان حصول الشخص الآخر الذهني اما بان يكتنف الشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بعد حصوله فى الذهن بالعوارض الذهنية واما بان
يبقى الشخص الخارجي على حاله ويحصل شخص آخر ذهني ابتداء لا سبيل الى الاول لان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها فى شيء واحد
وايضا لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين فان مناط تعدد الاشخاص وتوحدها على تعدد التشخصات وتوحدها وايضا تشخص الشيء
عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض عن جميع ما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا فاذا حصل للشخص
الخارجي بسبب التشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم
تحصيل الحاصل لا يقال يجوز ان يكون للشيء تشخصان ذهني وخارجي من غير لزوم عدم افادة التشخص الامتياز وتحصيل الحاصل بان يفيد التشخص
الخارجي الامتياز عما عداه من الاشخاص الخارجية والتشخص الذهني عما عداه من الاشخاص الذهنية فلا يلزم شيء منهما لانا نقول تعدد التشخصات الذهنية
او الخارجية او المختلط منهما انما يعقل للطبائع الكلية فيحصل لها الامتياز فى ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز
الآخر كذلك فى ضمن شخص آخر ولا يمكن مثله فى الشخص المتشخص فان التشخص الواحد يكون مفيدا فيه من غير حاجة الى التشخص الآخر ذهنيا كان
او خارجيا على انا نقول التشخص الخارجي للشخص الخارجي حين وجوده فى الخارج اما ان يفيد الامتياز عن جميع ما عداه او عن بعضها على الثاني
يلزم ان لا يكون تشخصا فان التشخص ما لا يحتمل الشركة وهو لا يكون الا بالامتياز عن جميع ما عداه هذا خلف وعلى الاول فلا يخلو اما ان يبقى
كذلك حين حصوله فى الذهن ويحتاج الى تشخص آخر ذهني على الاول يصير التشخص الذهني لغوا لا حاجة اليه فلا يكون التشخص تشخصا وعلى الثاني
يلزم انقلاب الماهية فان التشخص الخارجي حين حصوله فى الخارج قد افاد الامتياز بحسب ذاته عن جميع ما عداه وقد فرضتم انه يحتاج الى التشخص آخر
حين ما حصل فى الذهن وهذا هو الانقلاب المستحيل فقد ظهر انه لا يمكن ان يتشخص ذلك الشخص الخارجي من حيث هو خارجي فى الذهن بتشخص آخر ذهني
ولا سبيل الى الثاني لانه لما حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي فى الذهن فاي حاجة الى حصول الشخص الآخر لا يقال يجوز ان يكون العلم
حقيقة هو الشخص الآخر الذهني ويكون ذلك مشروطا بوجود الشخص الخارجي فيه لانا نقول كشف الشخص الذهني للشخص الخارجي انما هو لكونه حكاية
عنه ومشابها له ولما حصل الشخص الخارجي بنفسه الذي هو محكي عنه فى الذهن فاي حاجة الى تحصيل حكايته وهذا ظاهر جدا والحاصل انا لو سلمنا
حصول الجزئي بما هو جزئي فى الذهن لكنا لا نسلم اجتماع المثلين لانه منوط على وجود شخص آخر ذهني والمناط باطل فكذا المنوط عليه فان قلت ان
لم يلزم اجتماع المثلين فى علم الشخص الخارجي الواحد كزيد مثلا فلا مخلص عن لزوم ذلك فى علم الاشخاص الخارجية فانا نعلم الجزئيات المتماثلة
فى الحقيقة النوعية كزيد وبكر وخالد فتحصل صور هذه الجزئيات فى الذهن فيلزم اجتماع المثلين اي الشخصين الخارجيين الذين اشتركا فى الحقيقة

والوجه الثالث

النوعية فی محل واحد و ہو الذہن بل یلزم اجتماع الامثال قلت قد عرفت انه لیس کل اجتماع المثلین مستحیلا انما المستحیل منه ما لا تمایز فیه اصلا و ہہنا التمایز بین الاشخاص الخارجیة الحاصلة فی الذہن موجود فان محلہا وان کان واحدا الا ان تشخص احدہما مغایر للتشخص الآخر فالتمایز بینہما فی الذہن متحقق کما فی الخارج ہذا بحسب الجلی من النظر واما النظر الدقیق فیحکم بان لا وحدة فی محل الاشخاص الخارجیة بل محالہا مختلفة فلا یلزم اجتماع المثلین المستحیل و ذلک لان محل صور الجزئیات المادیة انما ہو القوی الجسمانیة المادیة و تلک الصور تنقسم بانقسام موضوعاتہا فجزئی یحصل فی جزء من القوة الجسمانیة و الجزئی الآخر یحصل فی جزء آخر منہا فلا اجتماع للجزئیین الخارجیین فی محل واحد بل ہما فی محلین و اما الجزئیات المجردة فمحلہا لیس الا النفس الا ان النفس لا تدرکہا من حیث ہی جزئیات فلا سبیل الی علم الجزئیات بوجہ جزئی کذا افاد بحر العلوم[1] نور الله مرقده اقول لا شک انا نحکم علی الجزئیات المجردة من حیث ہی جزئیات باحکام صادقة فیجری فیہا التقریر المذکور و یلزم حصولہا فی النفس من حیث انہا جزئیات لا محالة فیلزم اجتماع المثلین فیہا بالضرورة والحق ان الجواب بتغایر المحال انما یتیسر فی الجزئیات المادیة و اما الجواب عن لزوم المحال فی علم الجزئیات المجردة فلا یکفی فیه القول بانه لا سبیل الی علمہا من حیث ہی کذلک کما اختاره ہذا البحر لان الدلیل المذکور جار فیہا ایضا فیلزم فیہا ما یلزم فی المادیة فالجواب الشامل ہو ما ذکرنا سابقا من اثبات التغایر بین الاشخاص الحاصلة فی الذہن مادیة کانت او مجردة بحسب التشخصات و لعلک تفطنت من ہہنا ان قول الفاضل المحشی فی ما سبق لا اجتماع الشخص الذہنی والخارجی او الشخصین الخارجیین المتشارکین فی الماہیة النوعیة فی محل واحد و ہو النفس[2] لیس کما ینبغی والاصوب ان یقول و ہو الذہن لیشمل الجزئیات المادیة ایضا فانہا لا تحصل فی النفس علی الاصح الوجه الرابع ما ذکره الفاضل المحشی ہہنا و توضیحه انا سلمنا حصول الشخصین الخارجی والذہنی فی الذہن لکن نقول التمایز بینہما موجود لاکتناف احدہما بالتشخص الخارجی والآخر بالذہنی او لاکتناف احدہما بتشخص خارجی والآخر بتشخص خارجی آخر فلا یلزم اجتماع المثلین المستحیل و ہذا کما ان الخطین اللذین یختلفان بالاستقامة والانحناء یحلان فی السطح الواحد و کذا السطحان المختلفان یحلان فی الجسم الواحد فکما انه لیس ہناک اجتماع المثلین کذلک لیس ہہنا و یرد علیه امران الامر الاول ان محل السطحین فی جسم واحد و الخطین الحالین فی سطح واحد لیس واحدا بل محل کل منہما علی حدة فلا اجتماع ہناک فی محل واحد بخلاف ما نحن فیه فالقیاس قیاس مع الفارق و یجاب عنه بوجہین الاول ما اشار الیه الفاضل المحشی فی ما یأتی بقوله بناء علی ما تقرر فی الحکمة الخ وحاصله ان کلامنا فی ما ہو المتقرر عندہم وقد تقرر عندہم ان محل الخطین ہو کل السطح و محل السطحین ہو کل الجسم لا البعض دون البعض والثانی انا سلمنا انه لیس محل الخطین والسطحین واحدا لکنه لا یضر المجیب فان غایة ما لزم منه اندفاع سند منعه و ہو لا یفید الا اذا ثبت التساوی بین السند و نقیض المقدمة الممنوعة کما حققنا ذلک فی الہدیة المختاریة شرح الرسالة العضدیة والامر الثانی ما اشار الیه الفاضل المحشی بقوله مشترک و ستطلع علیه عن قریب قوله کما ان الخطین الخ قال بعض الناظرین اقول ہذا التنظیر لیس فی محله اذ امتیاز الخطین الحالین فی سطح والسطحین الحالین فی جسم واحد انما ہو من جہة اختلاف السطح والجسم بالحیثیتین المختلفتین فمنشأ اختلاف الحال ہہنا ہو اختلاف المحل بالجہات بخلاف ما نحن فیه اذ اختلاف الاشخاص انما ہو بتشخصاتہا انتہی اقول ان اراد ان التنظیر لیس من جمیع الوجوه فمسلم لکن المحشی لم یدع التنظیر التام وان اراد به انتفاء التنظیر مطلقا کما یفیده قوله لیس فی محله فہو لیس بصحیح فانه یکفی للتنظیر فی اختلاف الحالین مع اتحاد المحل فحسب وان کان وجه الاختلاف مختلفا علی ان الخطین الحالین فی طرفی سطح واحد والسطحین الحالین فی جسم واحد کما انہما مختلفان و ممتازان باختلاف محلہما بالوجہین المختلفین کذلک ہما ممتازان بحسب التشخص ایضا فالقول بان التنظیر لیس فی محله

[1] ای مولانا عبد العلی رح ۱۲ منه مد ظله

[2] ہذه ہی الخدشة الموعودة ۱۲ منه مد ظله

[3] انما قال الاصوب ولم یقل الصواب لاحتمال انه اختار قول من قال بحصول الصور کلہا فی النفس ۱۲ مولوی حافظ انوار الله مد ظله

کما بین الخطین او السطحین الملتصقین فی الاطراف فلا یستقیم الجانبین من سطح ۱۲ او جسم کذلک جار علی التقرر فی الحکمة کالحال ہو الکل لا البعض دون البعض ۱۲

129

ليس في محله لتبين محله قوله لا انهما من حيث انهما ممتدان الخ فيه دفع ما يتوهم انه اذا اتحد الخطان والسطحان محلا وليس بينهما تمايز اصلا
يلزم اجتماع المثلين قوله مشترك اي كما انه يجري في علم الجزئيات من حيث هي جزئيات لدفع النقض كذلك يجري في العلم الحصولي
الذي تعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية وحصلت صورة ذهنية لهذه الصورة فهذه
الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف التشخص فان كل علم حصولي يختلف مع معلومه
بالتشخص كصورة زيد مع زيد والحاصل ان مناط النقض بعلم الجزئيات بما هي جزئيات انما هو ما تقرر عندهم من لزوم اجتماع المثلين
على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وهذا الجواب للنقض كما يدفع النقض كذلك يدفع اجتماع المثلين على ذلك التقدير ايضا فلا ينفع
ايراده ههنا **اقول** وبهذا التقرير ظهرت سخافة ما قال بعض الناظرين من ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله ان الشخصين سواء كان
احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيان ممتازان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين وهذا الجواب غير جار في العلم المتعلق بالصورة
الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص انتهى ووجه السخافة ظاهر اذ الكلام
كان على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وعلى هذا التقدير يوجد الاختلاف بين الصورة التي هي معلوم وصورتها الحصولية التي
هي علمها بالتشخص البتة فيكون الجواب مشتركا لا محالة وكون العلم المتعلق بالصورة الذهنية متحدا معها ذاتا واعتبارا انما هو على تقدير كونه
حضوريا كما هو المذهب لا على التقدير المفروض هذا ثم ههنا تقرير آخر للجواب المذكور وهو ان يقال انا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص المكتنف
بالعوارض الذهنية والشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية لوجود اختلاف استعداد المحل وان كان واحدا بالذات وكذا بين الشخصين
الخارجيين فان استعداد النفس بهذا غير استعدادها لذلك كما بين الخطين المتماثلين الحالين في سطح واحد فان بينهما اختلافا بحسب
اختلاف استعداد المحل وكذا بين السطحين الحالين في جسم واحد فح فتقرير الاشتراك ان يقال الاختلاف بحسب استعداد المحل كما انه موجود
في الشخصين كذلك موجود في الصورة الذهنية وعلمها على تقدير كونه حصوليا فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل هناك ايضا واعترض عليه الفاضل[1]
الرامفوري بان القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات الذهن في حيز المنع لان الصور الذهنية التي حصلت في الذهن
لا اختلاف بينها اصلا لان كلها مكتنفة بالعوارض ولا اختلاف في هذه العوارض فلا اختلاف في استعداد المحل ولا يخفى على الفطن
ان المنع يكاد ان يكون مكابرة والصورة الذهنية على تقدير كون علمها حصوليا لا بد ان تتمايز بحسب العوارض عن علمها كيف لا
فان الصورة الذهنية معروضة لعوارض هي اظلال الآثار الخارجية وعلم الصورة معروض لعوارض هي اظلال هذه العوارض فالتمايز
بينهما موجود فلا بد ان يختلف استعداد المحل على التقدير المفروض **قوله** كما اشرنا اليه من ان التمايز بين المتحدين لا يتوقف على اختلاف
المحل لا يقال قد ذكر المحشي هذا الامر سابقا صراحة فكيف يصح قوله ههنا اشرنا لانا نقول الاشارة قد تطلق على ما يقابل الصراحة وقد تطلق
على ما هو اعم اذا لم تقع مقابلة للصراحة وهو المراد ههنا فاحفظه **قوله** فافهم اشارة الى المباحث التي قدمنا ذكرها وجعله اشارة الى
اعتراض الفاضل الرامفوري المذكور سابقا كما صدر عن بعض العلماء[2] سخيف جدا لما عرفته **قال** علم حضوري **اقول** كون علم الصورة الذهنية
حضوريا وان كان صحيحا على راي الجمهور بناء على ان الصورة الذهنية صفة انضمامية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضوري
لكنه لا يصح على راي السيد المحقق القائل بان الصورة العلمية ليست علما انما العلم ما يحصل بعدها وسماه بالحالة الادراكية وذلك لانها
صفة النفس لا انضمامية على هذا التقدير لا تكون الا الحالة الادراكية فيكون علمها حضوريا البتة واما الصورة العلمية فليست صفة انضمامية

انما حيث انهما ممتدان في جهة محل لا مصداق من حيث انهما ممتدان في جهة ليس محل للآخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا ١٢

[1] اي المولوي رستم علي الرامفوري رح ١٢ منه مدظله

[2] اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مدظله

للنفس فلا يكون علمها حضوريا بل حصوليا فما ذكره بقوله لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية الخ لا يصح على مذهبه فافهم **قوله** والا لزم اجتماع المثلين اي بان لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض من حيث هي كذلك حضوريا بل يكون بحصول الصورة يلزم اجتماع المثلين بل اجتماع الامثال بما مر من التقرير واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان علم الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية علم حضوري والتصديق ليس علما متعلقا بهذه الصورة من حيث هي صورة ذهنية بل هو متعلق بنفس صورة النسبة من حيث هي هي فلا يكون حضوريا بل حصوليا فاندفعت المعارضة المصدرة بقوله لا يقال الخ **قوله** لانتفاء المماثلة آه يعني ان العلم المتعلق بنفس الصورة مع قطع النظر عن حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية حصولي ولا يلزم فيه اجتماع المثلين لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية التي هي مرتبة المعلوم وبين صورتها الشخصية الذهنية **اقول** يفهم من كلامهم ان المماثلة عندهم عبارة عن كون الشيئين فردين لنوع واحد كما صرح به في شرح حكمة العين والمستحيل منها انما هو اجتماعهما في محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة فعلى هذا لا حاجة الى التقييد المماثلة المنفية بالمستحيلة بل هو مضر اذ يفهم منه انتفاء المماثلة المستحيلة مع وجود المماثلة بناء على ما تقرر عندهم ان النفي الوارد على المقيد يرجع الى نفي القيد مع انه لا مماثلة ههنا بالكلية بين المعلوم وهو الصورة الكلية وبين علمها وهو الصورة الذهنية الشخصية لانهما ليسا فردين لنوع واحد بل احدهما ماهية كلية وثانيهما شخص فتدبر **قال** على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة الخ اعلم ان السيد المحقق اجاب عن المعارضة المشهورة بقوله لا يقال بثلثة جوابات اشار الى شيئين منها في هذا القول وذكر الثالث صريحا تقرير الاول[1] منع كون التصديق علما بان يقال لا نسلم ان التصديق علم وقسم من العلم حتى يلزم على تقدير تعلقه بالصورة الذهنية كونه علما حضوريا كما ذكره المورد بل التصديق كيفية اذعانية تحصل عقيب تصورات الاطراف فالعلم ينقسم الى التصور الساذج والتصور الذي معه تصديق لا الى التصور والتصديق فلا يلزم كون التصديق علما حضوريا وتقرير الثاني سلمنا ان التصديق علم لكن لا نسلم انه متعلق بالنسبة حتى يقال ان وقوع النسبة صورة ذهنية فيكون ادراكها حضوريا فيلزم كون التصديق حضوريا بل هو متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره السيد المحقق حيث قال في ما سياتي والذي لا يتعدى الحق عنه ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم هو ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصلح لان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك فصورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي وهذا هو التحقيق الذي افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم الا ترى ان عند تصديقك لقضية زيد قائم مثلا ما يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي فيها كما يشهد به الوجدان انتهى وهذا مبني على تحقيقه في القضية انها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما والنسبة داخلة في مفهومها لا في حقيقتها والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان تحقيقه في حقيقة القضية بالقبول حقيق وقد مر تحقيقه واما تحقيقه في متعلق التصديق بان متعلقه لا بد ان يكون امرا مستقلا فلا يكون نفس النسبة من حيث هي هي لكونها غير مستقلة فقد تبع في ذلك الصدر[2] الشيرازي فانه ايضا ذكر مثل هذا في حواشي شرح المطالع لكن لم يقم ذلك المتبوع ولا هذا التابع برهانا قويا عليه سوى الاحالة الى البداهة وتقرير الثالث انا سلمنا ان التصديق علم متعلق بالنسبة لكن لا يلزم منه كونه حضوريا لان العلم الحضوري انما يكون ما يتعلق بالصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية والتصديق ليس متعلقا بها بل هو متعلق بنفس الصورة الذهنية من حيث هي هي فلا يلزم كونه حضوريا **قوله** فليس من هذا القبيل اي من قبيل المتعلق

[1] له فيه اشارة الى ان الجواب بمنع كونه علما اول الجواب الرتبة وبعده الجواب بمنع تعلقه بالنسبة وبعده الجواب المذكور صريحا لان الجوابين الاولين على سبيل المنع والثالث على سبيل الحل ۱۲ منه مدظله

[2] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ۱۲ منه مدظله

بنفس الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الحيثية قوله بل حالة اذعانية هذا هو مذهب السيد المحقق تبعا للمحقق الطوسي وغيره قوله كما سيأتي يشير الى قول السيد المحقق في ما بعد سيبدو في اول النظر وبادي الرأي ان التصديق هو الكيفية الادراكية والذي يقتضيه النظر الدقيق ويلوح مما افاده اهل التحقيق هو ان الكيفية الاذعانية وراء الكيفية الادراكية اليس انا اذا سمعنا قضية ادركناها بتمام اجزائها ثم اقيم البرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر بل يقترن بالادراك السابق حالة اخرى تسمى بالاذعان والقبول ولا يلزم ان يكون لشيء واحد صورتان في الذهن ولا يخفى على من يرجع الى وجدانه ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان صفة ليس كذلك بل يحصل منه بعد الانكشاف كيفية اخرى للنفس وبذلك يصح تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور معه التصديق كما وقع عن كثير من المحققين انتهى ولا يخفى على المتوقد ما في هذا الكلام فان دعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من عدم حصول ادراك آخر بعد اقامة البرهان على القضية ممنوع بل الحق انه يحصل بعد ايراد البرهان نوع آخر من الادراك وهو المسمى بالاذعان ولزوم ان يكون لشيء واحد وهو القضية صورتان اي ادراكان في الذهن ملتزم ولا بعد فيه فان الحاصل قبل اقامة البرهان انما هو الادراك التصوري والحاصل بعدها نحو آخر من الادراك وهو الادراك التصديقي نعم لو كان الحاصل قبلها هو الحاصل بعدها لكان سخيفا البتة والقول بان الاذعان صفة لا يحصل بها الانكشاف ادعاء محض وتصحيح تقسيم العلم الى التصور والتصور الذي معه التصديق كما وقع في الشفاء والاشارات لا ينحصر طريقه في القول بزيادة التصديق على العلم بل له تاويل آخر ذكرته في التعليق العجيب وفي المقام تفصيل يابى عنه المقام لغرابته قوله وزال الاشتباه الناشي الخ الحاصل انهم يطلقون التصديق على الحكم على رأي الحكماء ويطلقون الجزء الاخير للقضية ايضا عليه فيقع الاشتباه بين التصديق وبين جزء القضية الاخير ويظن انهما واحد ولما ظهر بالتحقيق السابق ان بين التصديق ومتعلقه فرقا من حيث ان متعلقه نفس النسبة من حيث هي هي بدون الاكتناف بالعوارض والتصديق صورة ذهنية مكتنفة بالعوارض وعلم زال هذا الاشتباه فظهر ان النسبة التامة الخبرية المسماة بالحكم من حيث هي هي معلوم وجزء اخير للقضية ومن حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية علم وتصديق فالفرق الاعتباري بينهما موجود وايضا هم يطلقون القضية على المفهوم العقلي المركب من تصور الموضوع والمحمول والنسبة ويطلقون التصديق ايضا عليه على رأي الامام فيقع الاشتباه بين القضية وبين التصديق على رأيه ويظن انهما واحد فبالتحقيق السابق ظهر الفرق بينهما وعلم ان المفهوم العقلي المركب من حيث هو هو قضية ومعلوم ومن حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية تصديق وعلم قوله على طور الاوائل الفرق بين مذهب الامام وبين مذهب الاوائل هو ان الاوائل قائلون بان التصديق عبارة عن نفس الحكم والاذعان المتعلق بالنسبة فهو بسيط وكل واحد من تصورات الموضوع والمحمول والنسبة شرط خارج والامام قائل بان التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلثة والحكم فهو مركب وكل واحد من التصورات الثلثة جزء منه ثم الحكم والاذعان هل هو ادراك او فعل فذهب الاوائل الى الاول ولهذا جعلوا التصديق مع كونه عين الحكم عندهم قسما للعلم واما الامام فالنقل عنه مضطرب فمنهم من قال انه عنده ايضا ادراك فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة والذي نسب اليه المحققون هو انه فعل عنده فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الثلثة والحكم واورد عليه السيد المحقق في ما سيأتي بان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا غير العلم ولا شك ان التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصلت جميع اجزاء الشيء بالبداهة يحصل ذلك الشيء بالبداهة فيلزم ان يكون التصديقات ايضا كلها بديهيات مع انه لا يقول بذلك المحقق وهذا انما يرد لو كان الحكم عنده ادراكا ويكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات الاربعة كما يدل عليه بعض عبارات حواشي شرح الشمسية الشريفية واما اذا كان الحكم فعلا عنده كما نسبه اليه المحققون فلا ورود له فانه لا يكون ح جميع اجزاء التصديق عنده بديهيا

غاية الامر ان يكون التصورات الثلثة بديهية ولايلزم منه كون التصديق ايضا بديهيا على انا سلمنا انه ليس جزء من اجزاء التصديق غير التصور لكن لايلزم من كون كل واحد واحد من اجزاء الشئ بديهيا كون المجموع من حيث هو مجموع بديهيا كما لايخفى على الفطن نعم يرد على الامام ايراد قوى على تقدير كون الحكم فعلا وهو ان المركب من الفعل والادراك لايكون ادراكا فيلزم عليه ان لايكون التصديق قسما من العلم لايقال لعله يلتزمه لانا نقول يخالفه قوله فى كتابه المعالم العلم اما تصور او تصديق وان اشتهيت زيادة التفصيل فى هذا المقام فارجع الى التعليق العجيب فانى ذكرت فيه الايرادات الواردة على مذهب الامام ورجحت قول الحكماء ومما ينبغى ان يعلم ان القول بتركب التصديق المنسوب الى الامام عند جمهور الانام هو المصرح فى كلامه فى الملخص حيث قال ان لنا تصورا واذا حكم عليه بنفى او اثبات كان المجموع تصديقا وفرق ما بينهما كما فى البسيط والمركب انتهى وكلامه فى المحصل وقع هكذا اذا ادركنا حقيقة فاما ان نعتبر من حيث هى هى من غير حكم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات وهو التصور او يحكم عليها بنفى او اثبات وهو التصديق انتهى فضمير هو فى قوله وهو التصديق يحتمل ان يرجع الى الحكم المفهوم من قوله يحكم عليها فيوافق كلامه كلام الاوائل والظاهر انه يرجع الى الادراك المفهوم من قوله ادركنا وبناء عليه قيل ان الامام صرح فى المحصل بالتركيب لكن لايخفى انه على هذا التقدير ايضا ليس نصا فى التركيب بل يجوز ان يحمل على ادراك مقيد بالحكم او على مجموع تصور المحكوم عليه والحكم وعبارته فى المعالم وقعت هكذا العلم اما تصور او تصديق فالتصور هو ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفى واثبات والتصديق هو ان يحكم عليها بالنفى والاثبات انتهى وهذا الظاهر يوافق مذهب الاوائل وعبارته فى خاتمة كتابه الاربعين هكذا العلم اما التصور واما التصديق والتصورات اما ان يقال انها باسرها مكتسبة وهو باطل لانه يفضى الى الدور والتسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذى اقول به واما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذى يدل على ما اخترته هو ان التصور الذى يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا يلزم طلب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان تصوره حاضرا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قيل لم لايجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه والمقصود تكميل الناقص وايضا فهذه الحجة قائمة بعينها فى التصديقات فوجب ان لايكون شئ منها مكتسبا وذلك باطل قطعا فالجواب عن الاول ان الوجه الذى صدق حكم العقل عليه بانه مشعور غير الوجه الذى صدق حكم العقل عليه بانه غير مشعور به لامتناع اجتماع النقيضين وح يلزم ارجاع التقسيم الى ذينك الوجهين والجواب عن الثانى انه لاشك ان التصور من حيث هو تصور غير التصديق من حيث هو تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع والمحمول وتصور الايجاب والسلب ولا يجوز فى العقل حصول التصديق بدون هذه المفهومات والتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور واما التصور فهو شئ واحد ويستحيل ان يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه وظهر الفرق انتهت وهذا الكلام كما تراه يدل على ان التصديق حالة اذعانية تحصل عقيب التصورات الثلثة فعليك بدفع الاضطراب الواقع بين كلماته **قوله** على المفهوم العقلى المركب القضية عبارة عن قول يحتمل الصدق والكذب فان كان القول لفظيا فالقضية ملفوظة وان كان القول عقليا فالقضية معقولة والاولى دالة على الثانية **قوله** لتغاير الاطلاقين متعلق بقوله زائل **قال** فذلك لما عرفت الخ اعلم اولا ان الوجود والكون والحصول الفاظ مترادفة معناها واحد فالحاصل هو الموجود فما يكون موجودا فى الخارج يكون حاصلا فيه وما يكون موجودا فى الذهن يكون حاصلا فيه ولاشئ يطلق عليه الحاصل دون الموجود والوجود والتشخص متساوقان فالموجود فى الخارج لايكون الا متشخصا فيه والموجود فى الذهن لايكون الا متشخصا فيه ولايمكن ان تكون مرتبة الوجود معراة عن الاكتناف بالعوارض فكذلك مرتبة الحصول فى مرتبة

الحصول الذهني ليست الا مرتبة العلم المكتنف بالعوارض الذهنية لا مرتبة المعلوم بالذات اي الماهية من حيث هي هي وثانيا ان الفرق بين الجزء الاخير للقضية وبين التصديق على راي الحكماء على ما مر هو ان التصديق عبارة عن النسبة المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي مرتبة العلم والحصول والجزء الاخير هو نفس النسبة من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع على رايهم والمفهومات الثلثة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق على راي الامام والقضية انما هي نفس هذه المفهومات من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع من اطلاق القضية والتصديق على المفهومات الثلثة على راي الامام ايضا فالتصديق انما هو مرتبة العلم والحصول والقضية ليست كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان السيد المحقق اورد على عبارة السيد الشريف الواقعة في حواشي شرح الشمسية للقطبي ثلث ايرادات الاول بقوله وذلك لما عرفت آه والثاني بقوله مع انه آه والثالث بقوله ثم في كلامه شيء آخر آه حاصل الاول انك قد عرفت ان هذه المفهومات الثلثة من حيث هي حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلم علم وتصديق والقضية انما هي مرتبة نفس المفهومات من حيث هي هي فقول السيد فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ليس بسديد فان هذه المفهومات من حيث هي حاصلة ليست بقضية بل علم بها لا يقال هذا التقرير يقتضي ان لا يصح كلام السيد الشريف اصلا فكيف قال ليس بسديد بل كان عليه ان يقول ليس بصحيح لانا نقول ما مر من ان مرتبة الحصول هي بعينها مرتبة العلم وان كان ذهب اليه المحققون لكن بعضهم خالفوهم وذهبوا الى الفرق بين مرتبة الحصول وبين مرتبة القيام بان مرتبة الحصول هي مرتبة المعلوم اي الشيء من حيث هو هو وهي المرتبة المتقدمة على العلم وقد يعبر عنها بمرتبة الطبيعة من حيث هي هي مع عزل النظر عن القيام بالذهن ومرتبة الاكتناف بالعوارض مرتبة العلم والوجود الذهني فيجوز ان يكون السيد السند ايضا قائلا بهذا الفرق فيصح ما قاله من ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي في مرتبة المعلوم قضية ولا يخالف كلامه ما حققه السيد المحقق من الفرق فلهذا قال ليس بسديد ولم يقل ليس بصحيح ويمكن ان يقال انما قال ليس بسديد تادبا مع السيد رأس الاذكياء وحاصل الثاني ان الضمير في قول السيد والعلم بها يسمى تصديقا لا يخلو اما ان يرجع الى المفهومات المحيثة بحيثية الحصول في الذهن او الى نفس المفهومات من حيث هي هي وكلاهما باطلان اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم بهذه المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني تصديق وهذا خلاف الواقع لانك قد عرفت ان المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني علم وتصديق وقد تقرر ان علم العلم يكون حضوريا فعلم هذه المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني يكون حضوريا لا تصديقا واما الثاني فلانه ح يكون المعنى العلم بهذه المفهومات من حيث هي هي يسمى تصديقا فيكون التصديق عبارة عن المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني لما عرفت ان الحصول الذهني عبارة عن مرتبة العلم وقد فسر السيد قبل هذا القول القضية بالمفهومات الحاصلة في الذهن من حيث انها حاصلة فيه فيلزم على تفسيره اتحاد التصديق والقضية فيلزم القرار على ما عنه الفرار وحاصل الثالث انه يلزم رجوع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله فان المراد من قوله فهذه المفهومات لا بد ان يكون امرا عقليا مركبا والمراد من الضمير انما هو المفهومات المتعددة فيلزم ارجاع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله وتوضيحه ان ههنا اربع احتمالات ذكر السيد المحقق واحدا منها وترك ذكر الثلثة اعتمادا على الفطرة الوقادة الاول ان يكون المراد من قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية المفهومات المتعددة من حيث هي هي متعددة من دون ان يعرض لها هيئة وحدانية بها تكون امرا واحدا عقليا ويكون الضمير في قوله والعلم بها ايضا راجعا اليها والثاني ان يكون المراد من قوله فهذه المفهومات الامر العقلي المركب من هذه المفهومات بعروض الهيئة الاجتماعية ويكون الضمير ايضا راجعا اليه والثالث ان يكون المراد من المفهومات المفهومات المتعددة ويكون الضمير راجعا الى الامر العقلي المركب والرابع بالعكس وكل من هذه الاحتمالات الاربعة باطل اما الاول فلانه

١٣٧

يلزم على هذا التقدير ان تكون القضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهذا مع كونه مخالفا لقول السيد قبيل هذا ان القضية
المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم ليس بصحيح في نفس الامر ايضا لان القضية حقيقة واقعية محصلة فكيف تكون عبارة
عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة فان الكثرة المحضة تنافي الوحدة بل هي عبارة عن هذه المفهومات من حيث انها معروضة
للهيئة الوحدانية واما الثاني فلانه على هذا التقدير وان كان يصح قوله فهذه المفهومات الخ لكن لا يصح ارجاع ضمير قوله والعلم بها يسمى
تصديقا الى ذلك الامر العقلي المركب لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والتصديق عند الامام علم مركب
من العلوم المتعددة فلا يصح قوله والعلم بها يسمى تصديقا على راي الامام مع انه بصدد بيان رايه واما الثالث فلعدم صحة كل
من القولين الاول للاول والثاني للثاني واما الرابع وهو الذي ذكره السيد المحقق فلعدم ذكر مرجع الضمير لان المراد من المفهومات يكون
الامر العقلي المركب منها لا المفهومات الكثيرة والضمير يرجع الى المفهومات الكثيرة فاحفظ هذا **قال اللهم ان يقال** الخ جواب من يراد الايراد
الاولين من جانب السيد وحاصله ان الحيثية الواقعة في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة قضية ليست تقييدية حتى يلزم
كون المفهومات المحيثة بحيثية الحصول قضية مع انه ليس كذلك ويلزم عدم الفرق بين التصديق وبين القضية بل هي تعليلية علة لتسمية
المفهومات قضية فالمعنى المفهومات من حيث هي هي قضية وانما سميت بها لكونها حاصلة في الذهن لان القضية من المعقولات الثانية
فكون المفهومات قضية انما يكون لاجل حصولها في الذهن وضمير قوله والعلم بها راجع الى المفهومات من حيث هي هي ايضا فلا يلزم شيء كما لا يخفى
بقي في كلام السيد المحقق شيء وهو ان هذا التقرير للجواب قوي المتنة فما وجه تزييفه بقوله اللهم الا ان يقال فوجهه بعض الاعلام[1] رح في حواشيه
بان العلم بداهة ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية ورده سراج المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده[2] بان كونها قضية انما هو
من حيث الحصول في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض للشيء من حيث الحصول في الذهن ولو تنزلنا فهو لك
فنقول الحصول الذهني ليس علة لكونها قضية ولا كلام لنا فيه انما الكلام في ان الحصول الذهني علة لتسميتها بالمعقولة وهذا مما لا ريب فيه انتهى وقال الفاضل الخيرابادي[3]
لا ادري وجه تمريض هذا الوجه الوجيه انتهى **واما اقول** وجه التزييف ان الحيثيات المذكورة في مبحث العلم اكثرها تقييدية فالظاهر ان هذه الحيثية ايضا تقييدية
وحملها على التعليلية صرف عن الظاهر فقول بعض الناظرين لا وجه للتمريض اصلا انتهى ناشئ عن غفلة نعم يبقى امر آخر وهو انه لا وجه للتمريضين
احدهما بقوله اللهم وثانيهما بقوله الا ان يقال فافهم فان المقام مما يعرف وينكر **قوله** هذا على تقدير آه ايراد على قول السيد المحقق لان العلم
المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب بانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لجواز ان يكون ذو الشبح مركبا
والشبح بسيطا واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها كما هو مختار جماعة من المحققين فلا يصح لان سبيل حصول الاشياء بانفسها ان تحصل
ماهية الشيء المعلوم الخارجي في الذهن وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة مع العوارض الاصلية فيكون علما له وصورة علمية وما به الانكشاف
والعلم والمعلوم على هذا التقدير متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وظاهر ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات فلا جرم
يكون علم الشيء الخارجي مثله ان بسيطا فبسيط وان مركبا فمركب فعلم ذلك الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة المسمى بالقضية لا بد ان يكون
امرا واحدا مركبا ايضا لا بسيطا كما زعمه السيد المحقق وح يندفع الايراد عن كلام السيد السند ويستقيم كلامه على مذهب الامام فان العلم عنده
مركب من العلوم المتعددة **قوله** صحيح لا غبار عليه لان الشبح وذا الشبح متغايران بالذات فلا يلزم من كون احدهما مركبا كون الآخر ايضا
كذلك بخلاف الصورة العلمية فانها متحدة مع معلومه الخارجي في الماهية متغايرة في التشخص فيلزم من تركيب احدهما تركيب الآخر

[1] اي مولانا محمد مبين رح ١٢ منه مد ظله
[2] اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله
[3] اي المولوي فضل امام الخيرابادي رح ١٢ منه مد ظله

هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها
صحيح لا غبار عليه
واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فمحل نظر وجرح ١٢ غلام يحيى رح

بالضرورة وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي بقوله في المنهية لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشبح بسيطا وذو الشبح
مركبا انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما يورد عليه من ان فقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير ممنوع فان العلم والمعلوم كما انهما متحدان
على تقدير حصول الاشياء بانفسها كذلك هما متحدان على تقدير حصول الاشياء باشباحها ايضا فان المراد بالمعلوم في هذه القاعدة ليس
الا نفس الشئ مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية والخارجية والقيام بالذهن فهو المعلوم بالذات وهذا كما يوجد على تقدير حصول
الاشياء بانفسها كذلك يوجد على تقدير حصول الاشياء باشباحها فان الشبح القائم بالذهن الذي هو علم متحد مع نفس ذلك الشبح مع قطع
النظر عن حيثية القيام الذي هو المعلوم بالذات وليست هذه القاعدة مبنية على مذهب حصول الاشياء بانفسها كما يظهر من كلام الفاضل
السنديلي[له] في شرح السلم حتى يصح الحكم بفقد الاتحاد بين العلم والمعلوم على تقدير حصول الاشياء باشباحها من الفاضل المحشي ههنا وجه الاندفاع
ان المراد من المعلوم في المنهية ليس المعلوم بالذات فان اتحاد العلم معه موجود على هذا التقدير ايضا بل المراد به المعلوم الخارجي ولا ريب في ان اتحاد
العلم معه مخصوص بمذهب حصول الاشياء بانفسها فان غلبك جند الوهم موسوسا ان المتبادر من المعلوم المعلوم بالذات فكيف يراد من
المعلوم المعلوم بالعرض فانظر الى لفظ ذي الشبح وان اردت زيادة التوضيح على ما ذكرنا فاستمع انا اذا علمنا الشئ الخارجي كزيد مثلا تحقق
ههنا ثلثة امور الاول الشئ الذي له وجود في الخارج واكتناف بالعوارض الخارجية والآثار الاصلية كاللون والشكل والمقدار وغير ذلك
وهو مورد الحس وموقعه ويسمى معلوما بالعرض والثاني الشئ من حيث هو هو مع عزل النظر عن العوارض وهذا الشئ بهذا الاعتبار لا يوجد
الا في اللحاظ فقط وهو المعلوم بالذات والثالث الشئ من حيث انه اكتنف بالعوارض الذهنية وقام بالذهن وهو الصورة العلمية والعلم
والمراد في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات انما هو المعلوم بالذات كما لا يخفى على من راجع كلماتهم فيعم الاتحاد تقديري حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها غاية الامر ان المعلوم بالذات على التقدير الاول هو نفس ماهية الشئ الخارجي من حيث هي هي وعلى
التقدير الثاني نفس الشبح القائم بالذهن من حيث هو هو واما المعلوم بالعرض اي الشئ الخارجي فيتحد المعلوم معه بالذات على التقدير الاول فقط
دون الثاني وهو ظاهر فالمراد في المنهية من المعلوم هو المعلوم بالعرض فيكون معناه لفقدان الاتحاد بين العلم الذي هو الشبح والمعلوم بالعرض
الذي هو ذو الشبح فيجوز ان يكون احدهما مركبا والآخر بسيطا هذا وبعض الناظرين لما لم يتعمق في هذا المقام قال معترضا على الفاضل المحشي
ان اراد من قوله لفقدان الاتحاد نفس الشبح من حيث هو هو فمع آباء قوله فيجوز عن ارادة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز
كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا وان اراد به ذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز آه فيرد عليه ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح
وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشئ من حيث هو هو كما يدل عليه قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات اذ لو كان المراد به المعلوم
بمعنى الصورة لكان له ان يقول لا يختلف باختلاف الوجود على ان سياق كلام الشارح وسباقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى
الشئ من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح ايضا انتهى بملخصه وانت تعلم ما في هذا
الكلام من السخافة فان ذكر الشق الاول ههنا لغو صرف اذ المراد بالمعلوم هو ذو الصورة جزما وكون الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشئ
من حيث هو هو ممنوع ودلالة سياق كلام السيد المحقق وسباقه عليه غير ظاهرة ودلالة قوله لا تختلف باختلاف الاعتبارات ايضا
غير بينة وانما لم يقل باختلاف الوجود ليظهر علة عدم الاختلاف فان قوله اذ ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات مشتمل
على دليل عدم الاختلاف ايضا وهو انه لما كان بينهما اختلاف اعتباري فكيف تختلف ذاته فكان كدعوى الشئ ببرهان ولا يخفى لطفه

[له] اي الفاضل احمد علي السنديلي ١٢ منه مد ظله

١٣٦

فافهم واستقم قوله لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب آه محصله انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لما كان المعلوم مركبا وهو الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة كان علمه ايضا مركبا فكيف يصح قول السيد المحقق ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب قوله اذ ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات وذلك لان اختلاف الذاتيات اما ان يكون مع بقاء الذات بعينها او مع انقلابها على الاول يلزم الافتراق بين الذات والذاتيات وهو يجوز تخلل الجعل بينهما وبينها لو بطلانه اظهر من ان يخفى وعلى الثاني يلزم تبعية الذات للوجود وسخافته لا تخفى قوله والتوجيه آه الموجه معاصر استاذ المحشي القاضي احمد علي السنديلي حيث قال في حاشية قوله فان العلم المتعلق آه لما عرفت ان العلم من مقولة الكيف والانقسام ينافيه فلا يتوهم ان المفهوم العقلي مركب فعلمه ايضا كذلك لاتحاد العلم والمعلوم لانه سفسطة كيف واتحادهما لا يفضي الى تركيبهما اما قرع سمعك ان مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ متحدتان مع ان احدهما بسيطة والاخرى مركبة انتهى وحاصله انه قد تقرر في مداركهم ان العلم من مقولة الكيف وعرفوا الكيف بما لا يقتضي القسمة ولا النسبة فبين الانقسام والكيف منافاة فما يكون منقسما كالخط والسطح لا يكون كيفا وما يكون كيفا كالحرارة والبرودة لا يكون منقسما ولما لم يقبل العلم الانقسام لا يكون مركبا فالعلم المتعلق بالامر العقلي المركب يكون امرا واحدا بسيطا لا محالة قوله مع ما فيه اشارة الى ما وقع من الموجه من الاشتباه فان المنفي في تعريف الكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالثلث والربع لا الانقسام الى اجزاء الماهية كيف فان المندرج تحت مقولة الكيف مندرج تحت جنس وفصل البتة ومن ههنا يندفع ايراد آخر وهو ان العلم من مقولة الكيف فكيف يصح انقسامه الى التصور والتصديق اذ الانقسام ينافي الكيف وجه الاندفاع ظاهر قوله ينافيه قول المحشي آه لان مفاد هذا القول جواز كون العلم مركبا بل كونه مذهبا للامام فكيف يصح توجيه كلامه ههنا بعدم جواز تركيب العلم قوله والقول آه قال في المنهية اشارة الى المنع على قوله واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجه وسند المنع قوله الا ترى آه وحاصله انه لم لا يجوز ان يكون حال حصول الاشياء بانفسها كحال مرتبة لا بشرط شئ وبشرط شئ انتهت اقول هذا انما يستقيم اذا قرر القول السابق على طريق الدعوى واما لو قرر على طريق المنع كما يظهر من قوله فلا يظهر وجه فلا يستقيم لعدم جواز ورود المنع على المنع قوله لا يوجب تركيب الآخر هذا من الفواحش فان الاتحاد بين الشيئين يقتضي الاتحاد بين حكمهما لا محالة قوله الا ترى آه اعلم ان الانسان ان اخذ مع الكتابة مثلا فهو مرتبة بشرط شئ وان اخذ مع عدم الكتابة فهو مرتبة بشرط لا شئ وان اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود الكتابة وعدمها فهو مرتبة بلا شرط شئ وهذه المراتب الثلث توجد في كل شئ فرض بالنسبة الى شئ آخر وتختلف باختلافها الاحكام فالحيوان مثلا بشرط شئ اي الناطق نوع اذ الانسان ليس الا الحيوان مع الناطق وبشرط لا شئ اي عدم الناطق جزء وغير محمول على الانسان والناطق لاعتبار عدم النطق معه وبلا شرط شئ اي من حيث هو هو جنس ومحمول على الانسان والناطق وغيرهما فمرتبة الجزئية ومرتبة الجنسية متغايرتان بالاعتبار ومتحدتان بالذات ولعلك تفطنت من ههنا ان ما اشتهر على افواههم من ان الجنس جزء للماهيات ما تحته وكذا الفصل لا يخلو عن تسامح لان الجنس من حيث هو جنس وكذا الفصل من حيث هو فصل لا يكون جزءا بل هو جزء في مرتبة اخرى فان الجزء لا يكون محمولا على الكل كالسقف ولا يحمل على البيت والجنس والفصل يحملان على النوع فلا يكونان جزئين له الا اذا اعتبرا بشرط لا شئ وح فلا يكونان جنسا وفصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الموجه من اقحام قوله اما قرع سمعك آه اثبات كون احد المتحدين بسيطا والآخر مركبا بمثال واضح وهو مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ فانهما متحدان بحسب المصداق مع ان احدهما

وهو لا بشرط شيئ بسيط لعدم اعتبار شيئ آخر معه وبشرط شيئ مركب لاعتبار الشيئ الآخر معه فعلم ان تركيب احد المتحدين لا يوجب تركيب
الآخر **قوله** لا محصل له عندي لما عرفت آه يعني انك قد عرفت ان ذاتيات الشيئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات اذ لا يمكن تصور
انفكاك الجزء عن الكل مع بقاء الكل فكيف يصح قوله بعدم استلزام تركيب احد المتحدين تركيب الآخر فعلم العقلي المركب يكون امر اعتباريا
مركبا لا محالة **قوله** كما تمسك آه الغرض منه انشاء التعارض بين كلمات ذلك الموجه فانه صرح في مواضع من تصانيفه ان ذاتيات
الشيئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات وتمسك به في مواضع عديدة فكيف يقول ههنا بجواز الاختلاف **قوله** واما مرتبة لا بشرط
وبشرط شيئ الخ دفع لما ثبت به مدعاه وتوضيحه انه ان اراد ان هاتين المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع كالحيوان مثلا بمعنى
ان الامر الواحد يصلح لانتزاعهما عنه باختلاف الاعتبارات فان العقل اذا لاحظ الحيوان بالابهام وانتزع منه معنى مبهما فهو مرتبة
بلا شرط شيئ واذا لاحظه مبهما ثم محصلا مع شيئ آخر فهو مرتبة بشرط شيئ فمسلم ولكن ليس تركيب احدهما وبساطة الاخرى بحسب المنشأ
اذ لا تعدد فيه وان اراد انهما بحسب مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهو ممنوع لظهور اختلافهما في المفهوم الانتزاعي **قوله** وان كان
بسيطا ومركبا فان الحيوان يعبر عنه في مرتبة بشرط شيئ بالحيوان الناطق وهو مركب وفي مرتبة بلا شرط شيئ بمجرد الحيوان **قوله**
فليسا متحدين محصله ان غرض الموجه ههنا اثبات ان تركيب احد المتحدين لا يستلزم تركيب الآخر وهو لا يثبت مما ذكره
من السند فان هاتين المرتبتين كلتيهما بسيطتان باعتبار المنشأ لاتحاد منشئهما وباعتبار مفهومهما العنواني وان كان
احدهما مركبا والآخر بسيطا فليسا بمتحدين بهذا الاعتبار بل بين مفهوميهما التغاير ذاتي **قوله** ومن ههنا اي ومن اجل كون مرتبة
بشرط شيئ ومرتبة لا بشرط شيئ انتزاعيين **قوله** انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله اعلم اولا ان الاجزاء على نوعين حقيقية وهي
ما تدخل في ذات الشيئ ويتركب ذاته منها كالدار يتركب من الجدار وغيره وكالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق
ويقال لها التركيبية ايضا وتحليلية وهي ما لا تدخل في ذات الشيئ بل تنتزع عنه بعد تحليله ويقال لها الانتزاعية ايضا
ثم الحقيقية تتنوع على نوعين خارجية وهي التي يمتنع حمل بعضها على البعض وعلى الكل كاجزاء الدار وكالهيولى والصورة الجسمية
للجسم وذهنية وهي التي ليست كذلك كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع فالجنس والفصل جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان
لكنهما ذهنيان حيث يجوز حمل احدهما على الآخر وعلى الكل هذا هو المشهور بين الجمهور وذهبت شرذمة قليلة الى ان الكليات
انتزاعية فيكون الجنس والفصل على هذا التقدير ايضا منتزعين من النوع فيكونان جزئين تحليليين وثانيا ان الاجزاء الذهنية
كالجنس والفصل لها اعتبارات ثلثة على ما بينا احدها ان تؤخذ بشرط شيئ فهي عين النوع وثانيها ان تؤخذ بلا شرط شيئ وهي مرتبة الجنسية والفصلية والجزئية
الذهنية وثالثها ان تؤخذ بشرط لا شيئ وفي هذه المرتبة يمتنع حمل بعضها على البعض والكل ولذا يقال لها في تلك المرتبة الاجزاء الخارجية لكنها غير الخارجية التي
تقدمت ويقال للجنس المادة وللفصل الصورة فالجنس والفصل اذا اخذا بشرط شيئ فهما عين الحقيقة النوعية واذا اخذا بلا شرط شيئ فهما جزآن ذهنيان يحمل احدهما
على الآخر ويكون احدهما جنسا والآخر فصلا واذا اخذا بشرط لا شيئ فهما جزآن خارجيان لا يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما مادة والآخر صورة وايا ما كان فهما
جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان انتزاعيان وثالثا ان عبارات القوم قد اضطربت في جزئية الجنس والفصل ففي بعضها انهما جزآن حقيقة وفي بعضها
انهما جزآن على سبيل التسامح لا على سبيل الحقيقة ولا اضطراب في الحقيقة فانهم كلما اطلقوا انهما جزآن حقيقة فمرادهم من ذلك الجزئية الذهنية ولا شك في انهما
جزآن ذهنيان حقيقة في مرتبة الجنسية والفصلية وهي مرتبة بلا شرط شيئ وكلما اطلقوا انهما جزآن على سبيل التسامح ارادوا به الجزئية الخارجية التي لا تحمل

بعضها على البعض فيها ولا ريب في ان الجنس والفصل من حيث هما ليسا بجزئين خارجيين الا على سبيل المجاز والتسامح فان مرتبة الجزئية الخارجية غير مرتبة الجنسية والفصلية

هذا كله مستفاد من كلام القوم في مواضع شتى اذا عرفت هذا فنقول عندي لعبارة المحشي ههنا محملان الاول ان يراد بالجزئية المضافة

الى الجنس والفصل مطلقها ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان جزئيتهما ذهنية لا خارجية بان يكون المعنى ومن اجل كون مرتبة بشرط

شئ وبلا شرط شئ انتزاعيين تستمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل من حيث هما هما انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فهما جزآن

ذهنيان لا خارجيان لما عرفت ان مرتبة بلا شرط شئ التي هي مرتبة الجنسية والفصلية انتزاعية فلا تكون جزئيتهما في هذه المرتبة

الا ذهنية يحمل احدهما على الآخر لا خارجية وثانيهما ان يكون المراد بالجزئية ههنا الخارجية ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان مرتبة

الجنسية والفصلية غير مرتبة الجزئية ويكون المعنى ومن اجل كون هاتين المرتبتين انتزاعيتين تستمعهم يقولون ان جزئية الجنس

والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل اذا لاحظه بشرط لا شئ فانه لما ثبت انتزاعية هاتين المرتبتين مما سبق ثبت انتزاعية

مرتبة بشرط لا شئ ايضا وهي مرتبة الجزئية الخارجية فثبت ان جزئيتهما اي الخارجية انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله هذا كله على

تقدير ان يشار ههنا الى انتزاعية هاتين المرتبتين ويمكن ان يشار به الى ما ذكره بقوله واذا لاحظه مبهما ثم محصلا الخ هذا ما خطر بالبال

في الحال والله اعلم بحقيقة الحال وبعض الناظرين لما لم يتعمق قال في معنى قوله انما هي باعتبار اللحاظ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل

ويصير احدهما عين الآخر فتحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس وبعينها الفصل فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة

للنوع بل انما جزئيتهما له بتعمل العقل واختراعه لا يتقوم بهما حقيقة بل هما مفهومان انتزاعيان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية

المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في كل جملة منه خدشة اما اولا ففي قوله يصير احدهما

عين الآخر فانه ان اراد به اتحاد وجودهما فهو باطل اذ وحدة الوجود مع تعداد الموجود باطل وان اراد به اتحاد الذات فهو من الا[…]

ولا نضيع الوقت بذكر بطلانها فان كتب الفن مشحونة بذكره وبداهة العقل جازمة به وان اراد به معنى آخر فليبينه حتى يتكلم فيه

واما ثانيا ففي قوله فتحصل حقيقة واحدة فانه صريح في ان الجنس والفصل جزآن تركيبيان حقيقيان وهو مناف لما صرح به بعد

واما ثالثا ففي قوله وتلك الحقيقة بعينها آه لما عرفت آنفا والصواب ان يقال تلك الحقيقة يصدق عليها الجنس والفصل واما رابعا

ففي قوله فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة فانك قد عرفت مما مهدنا لك سابقا انهما جزآن حقيقة غاية الامر انهما جزآن ذهنيان

لا انهما جزآن بمجرد تعمل العقل واختراعه واما خامسا ففي قوله اذ لا يتقوم بها حقيقة الم يعلم انه ان لم تتقوم حقيقة النوع بالجنس والفصل

فباي شئ تتقوم وان اختار بساطته فمع كونه مطالبا باثباته يلزم عليه مخالفة المحققين ويلزم عليه كثير من المفاسد منها فقدان الدلالة

التضمنية وكتب ارباب الفن مصرحة بها واما سادسا ففي قوله بل هما مفهومان انتزاعيان فان كون الجنس والفصل انتزاعيين مما ذهب اليه

قليل من الناس والمحققون على خلافه على انه يخالف قوله بتعمل العقل واختراعه فكم من فرق بين الانتزاع والاختراع فافهم ولا تعجل

قوله وما ظهر لي اي في توجيه قول السيد المحقق العلم المتعلق بذلك الامر العقلي علم واحد غير مركب **قوله** هو ان مقصود المحشي الخ ما ينبغي

ان يعلم اولا ان الكثرة على اربعة انحاء الاول الكثرة مع الهيئة الوحدانية دخولا بان يعتبر مجموع الوحدات والهيئة الاجتماعية والثاني

الكثرة مع الهيئة الاجتماعية عروضا بان يعتبر الوحدات فقط لكن لا من حيث هي هي فحسب بل من حيث كونها معروضة لها بان يكون

الحيثية في اللحاظ فقط والثالث الوحدات الكثيرة المحضة من دون اعتبار دخول الهيئة او عروضها والرابع كل وحدة وحدة على حدة

وما ظهر لي في هذا المقام بعون الملك العلام ان مقصود المحشي ان المعنى بالعقلية في قول السيد المفهومات [حيث] انها امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة عروضا او دخولا لا من حيث انها كثرة ١٢ غلام يحيى

والفرق بين الثالث والرابع ان الوحدات في الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة الا انها تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون
كل وحدة مع وحدة اخرى وفي الرابع لما اعتبر كل وحدة وحدة على حدة فلا صلاحية ايضا لعروضها وثانيا ان العلم المركب يكون على
نحوين احدهما ان يحصل كل جزء جزء على حده من اجزائه ثم يعتبر فيها الوحدة الاجتماعية وثانيهما ان يحصل شئ واحد من حيث هو شئ واحد
دفعة وان كان في نفسه ذا اجزاء ويعينك على فهم هذا حال الاجمال قبل التفصيل فانه نظير للثاني والاجمال بعد التفصيل فانه نظير الاول
وقد يطلق المركب على النحو الاول فحسب وثالثا ان اختلاف العلم بحسب اختلاف المعلوم فعلم الصورة الاولى والصورة الثانية للكثرة
يكون من النحو الاول اذ الحاصل ح في الذهن واحد من حيث هو واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وعلم الصورة الثالثة بعد اعتبار
الوحدة يكون من النحو الثاني وعلم الصورة الرابعة خارج عن كليهما بل يتعدد العلوم هناك تعدد اصرفا بدون الاجتماع ورابعا ان العلم
عند الامام مركب بالنحو الثاني لا بالنحو الاول اذا انتقش على صفحة خاطرك ما ذكرنا فنقول حاصل توجيه المحشي ههنا انه ليس المراد من قول
السيد المحقق واحد غير مركب انتفاء التركيب مطلقا حتى يرد عليه ان علم المركب يكون مركبا لا محالة على تقدير حصول الاشياء بانفسها
فكيف يصح انكاره بل المراد منه انتفاء احد نحوي التركيب الذي هو المذهب للامام وتوضيحه ان في القضية كثرة البتة ولا يمكن ان
تكون كثرة محضة من دون عروض الهيئة ولا دخولها ولا ان تكون كثرة بمعنى كل وحدة وحدة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة
واقعية ليست اختراعية محضة وفرضية صرفة فلو كانت عبارة عن الكثرة المحضة من دون عروض الهيئة ودخولها او عن كل وحدة
وحدة لفاتت وحدتها وتحصلها واللازم باطل فالملزوم مثله فلابد ان تكون الكثرة الواقعة في القضية باحد النحوين الاولين فيكون القضية
عبارة عن مفهوم الموضوع والمحمول والنسبة من حيث عروض النسبة او عن مجموع المفاهيم الثلثة والهيئة الاجتماعية وقد عرفت ان العلم
المتعلق بهذا النحو من الكثرة يكون واحدا عند الحصول لاعتبار الوحدة في معلومه وان كان ذا اجزاء في الواقع اي لا يكون علوما متعددة
عند الحصول فتعتبر بعد ذلك الوحدة وهذا معنى قول السيد المحقق واحد غير مركب فلا يكون تصديقا عند الامام فظهر ان ضمير قوله والعلم بها
لا يمكن ان يرجع الى الامر العقلي المركب المتصف بالهيئة دخولا او عروضا فلابد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها
تصديقا عند الامام فيلزم ارجاع الضمير الى ما لم يذكر بعد هذا التقرير كلام السيد المحقق لبيان الاختلال في كلام السيد السند قوله ضرورة
ان القضية حقيقة محصلة اورد عليه بعض الناظرين بان هذا الكلام عجيب اذ لا ريب في ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة
اجزاء على اختلاف المذهبين ومن الظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعضها حتى تكون القضية مركبة تركيبا خارجيا حقيقيا
ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من معقولات متباينة ومن المستحيل اتحادها فلا تكون القضية مركبا تركيبا ذهنيا فاذن هي
حقيقة اعتبارية انتهى اقول الحقيقة المحصلة قد تطلق على الحقيقة الواقعية الموجودة من غير اعتبار المعتبر كحقيقة الانسان وغيره من الحقائق
الواقعية ويقابلها الاعتبارية وهي ما يكون وجودها باعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وقد تطلق على الاعم من ذلك وتفسر بما يعرض له هيئة
وحدانية واقعية كانت او اعتبارية ويقابلها الكثرة المحضة بدون الهيئة الاجتماعية ومراد الفاضل المحشي ههنا هو المعنى الثاني
فان القضية لا شك في انها ليست كثرة محضة بل لها حقيقة محصلة واحدة وان كانت وحدتها اعتبارية وهذا القدر يكفي في هذا
المقام قوله كالاعداد فانها عبارة عن الوحدات او الآحاد على اختلاف المذهبين مع الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا وليست
عبارة عن الوحدات او الآحاد المحضة كما زعمه المحقق الدواني[1] في شرح العقائد العضدية فيكون لها ايضا حقيقة محصلة وقال بعض الناظرين

متعلق بالمنفي ١٢ منه مدظله

١٤٠

قوله ضرورة ان القضية حقيقة محصلة

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مدظله

قياس القضية على العدد فاسد اذ الاعداد ليست مركبة من المقولات المتباينة بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن ان تكون لها حقيقة محصلة اصلا انتهى اقول قد عرفت ما هو المراد من الحقيقة المحصلة وهي بذلك المعنى متحققة في الاعداد والقضية كليهما فافهم قوله والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية اي حيثية كونها امرا واحدا عقليا معتبرة فيه الوحدة عروضا او دخولا قوله اي ليس علوما متعددة فيه اشارة الى انه ليس مراد السيد المحقق نفي التركيب مطلقا حتى يرد انه لا يصح على تقدير حصول الاشياء بانفسها بل مراده نفي نحو من نحوي التركيب وهو ان تحصل الامور المتعددة اولا كل واحد واحد على حدة ثم يعتبر فيها الهيئة الاجتماعية فهذا النحو من التركيب ليس بموجود ههنا على تقدير كون القضية امرا عقليا مركبا اذ العلم على حسب المعلوم مهما كان المعلوم واحدا وان كان ذا اجزاء في نفسه كان علمه ايضا كذلك قوله انما هو الشيء الواحد من حيث هو واحد الخ استبعد بعض الناظرين بانه لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن مركبا من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل فلا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا انتهى اقول هذا استبعاد مبني على الغفلة عن كلمات القوم فانهم صرحوا ان في القضية ثلث مراتب الاولى الاجمال قبل التفصيل والثانية التفصيل والثالثة الاجمال بعد التفصيل واستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك دفعة على الجدار الابيض فانه ينتقش في قلبك الصورة الواحدة لو انحلت لانحلت الى الصور المتعددة فهذا هو الاجمال قبل التفصيل ثم تفصله الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتتصور كل واحد على حدة وتصدقه فهذا هو مرتبة التفصيل ثم تلاحظ هذه الامور بلحاظ وحداني كما تقول هذه القضية كذا وكذا فهذا هو الاجمال بعد التفصيل والعلم المتعلق بالنحو الاول والثالث واحد اجمالي كمعلومه وان كان ذا اجزاء في نفسه والمتعلق بالثاني يكون متعددا كمعلومه فههنا القضية لما كانت عبارة عن الامر العقلي المركب المعتبرة فيه الهيئة لا بد ان يكون علمه ايضا كذلك وان كان في نفسه ذا اجزاء ثلثة او اربعة فاستبعاد هذا النحو من علم القضية مما لا ينبغي ان يصغى اليه لانه وقع بسبب اشتباه المرتبة الثانية بالثالثة وخلط حكم احدهما بحكم الآخر ومن ههنا تظهر سخافة قول ذلك القائل قبيل هذا المقام تحت قول المحشي من حيث انها امر عقلي بقوله ان اراد به الامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني فلا تخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه وان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها امرا واحدا غير مركب انتهى وذلك لانا نختار الشق الاول وكون كل واحد من الامور الثلثة ملحوظة بلحاظات متعددة لا ينافي تعلق اللحاظ الواحد الاجمالي فان اراد من قوله فليس ههنا لحاظ واحد انه ليس هناك لحاظ واحد في صورة تعلق لحاظ لحاظ على حدة فمسلم لكنه لا يجدي نفعا اذ لم يقل به احد وان اراد به انه لا يمكن تعلق اللحاظ الاجمالي بالامور الثلثة فممنوع ومخالف للفطرة السليمة وما الزمه من لزوم استقلال القضية ملتزم الم يدران الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ كما صرح به جمع من المحققين ومنهم السيد المحقق صرح به في حواشي شرح المواقف وغيره فاي غائلة في لزوم استقلال القضية حين لحاظها بلحاظ واحد اجمالي وقد اقر هذا القائل ايضا في مواضع بتبعية الاستقلال وعدمه للحاظ فما اغفله عنه ههنا قوله وتعدد العلم آه الاولى ان يقول اذ تعدد العلم بايراد اذ التعليلية مقام الواو العاطفة قوله فلا يكون تصديقا عند الامام قال بعض الناظرين بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان تكون القضية ملحوظة بلحاظ

واحد انتهى **اقول** بل لا يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت ان القضية امر عقلي مركب ملحوظ بلحاظ وحداني فعلمه لا بد ان يكون امرا واحدا عقليا فلا يكون تصديقا عنده لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او معتبر فيه الوحدة ودعوى عدم امكان تعلق اللحاظ الواحد بالقضية كما صدر عن هذا القائل غير بينة ولا مبرهنة **قوله** كما هو التحقيق عند المحشي متعلق بالثاني وحاصله ان التصديق عند الامام عبارة اما عن علوم متعددة كما وقع في بعض عبارات القوم او معتبر فيه الوحدة كما هو التحقيق عند المحققين ومنهم المحشي وهو المفهوم من قول الامام في الملخص اذ احكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا **قوله** كما سياتي حيث قال في بحث تفاسير التصديق اعترض على الامام بان تلك الادراكات علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد الذي جعل مقسما **اقول** قد سمعت عن ائمة الحكمة ان الوحدة والوجود معنيان متساويان وما من موجود الا وله وحدة فالتصديق وان كان عنده علوما متعددة لكن لما كان له نحو من الوجود لانه من الكيفيات النفسانية يجب ان يكون له نحو من الوحدة على انهم قد صرحوا ان التصديق عنده مركب وهو ايضا قد صرح بذلك في الملخص والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع انتهى كلامه وقال هناك ايضا في حاشية الحاشية ثبوت الوحدة للتصديق بان تعتبر الهيئة الصورية عارضة له الا بان تعتبر داخلة فيه والا لكان مركبا من العلم والمعلوم لان تلك الهيئة من المعلومات دون العلم لا يقال التصديق على تقدير تركيبه يكون من المركبات الحقيقية التي وحدتها حقيقية دون الاعتبارية كما يحكم به الضرورة وقد حقق في موضعه ان الهيئة الصورية داخلة في المركبات الحقيقية لانا نقول ما يحكم به الضرورة هو ان التصديق ليس من الاعتبارات الاختراعية واما كونه من الاعتبارات النفس الامرية فالضرورة لا تابى عنه انتهى **قوله** فالمراد اي لما ظهر انه لا يمكن ان يرجع ضمير قوله والعلم بها الى القضية فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير التصديق المتعلق به متعددا ويكون كلام السيد منطبقا على مذهب الامام بلا كلفة مع انه لا ذكر قبل الضمير للمفهومات المتعددة وما قال بعض الناظرين انت قد عرفت انه لو كان المراد المفهومات المتعددة المعروضة للهيئة الوحدانية يصير العلم المتعلق بها عند الامام تصديقا ايضا انتهى قد عرفت سخافته فلا نعيده **قوله** ومن ههنا اي مما علم من ان القضية عبارة عن امر عقلي مركب معتبرة فيه الوحدة ملحوظ بلحاظ وحداني وعلمها ايضا كذلك والتصديق عند الامام عبارة عن العلوم المتعددة **قوله** ليس بالعلم والمعلوم وذلك ان العلم عند الامام متعدد صرف او مع الهيئة وليس معلومه القضية اي الامر العقلي المركب الواحد بل معلومه امور متعددة وعلم القضية علم واحد مركب وهو ليس تصديقا عنده وقال بعض الناظرين انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة او الاربعة التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا الى القضية ليس بنسبة العلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة المعتبرة فيها الوحدة والتصديق هو علم المفهومات المتعددة كما هو الظاهر فلا يخفى سخافته مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام ليس بقائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجد نفعا اذ غرض السيد الشريف ان نسبة التصديق على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية كنسبة العلم الى المعلوم سواء قال به او لم يقل انتهى **اقول** ذكر الاحتمال الثاني ههنا بعيد عن شان المحصلين اذ غرض الفاضل المحشي ليس الا الاول وما ادعى سخافته واحاله الى السابق فقد عرفت سخافته سابقا فلا تغفل **قوله** والكلام السابق ناول او دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان انكار الفرق بين التصديق والقضية على راي الامام بالعلم والمعلوم ينافيه قول السيد المحقق سابقا

كما هو التحقيق
عند المحشي
كما سياتي
فالمراد بالمفهومات
في قوله والعلم بها الخ
هو المفهومات
المتعددة المحضة
حتى يصير العلم
المتعلق بها
تصديقا عند
الامام ومن
ههنا ظهر ان
الفرق بين
التصديق
والقضية عند
الامام ليس بالعلم
والمعلوم
والكلام السابق
ناول

وبهذا حصل الفرق بين التصديق والقضية عند الامام فانه صريح في ان المفهومات الثلثة من حيث هي هي قضية ومن حيث الاكتناف علم وتصديق وهذا هو الفرق بالعلم والمعلوم وتقرير الدفع ان التحقيق هو ما ذكر ههنا واما الكلام السابق الدال على الفرق بينهما بالعلم والمعلوم فمأول بان المراد بالقضية هناك المفهومات المتعددة مسامحة فالغرض هناك بيان الفرق بين التصديق وبين المفهومات المتعددة بالعلم والمعلوم عند الامام لا بين العلم والقضية هذا ويمكن ان يقال ان الكلام السابق مبني على المشهور وهذا الكلام مبني على التحقيق وهذا التوجيه اولى عندي من الاول اذ ارادة المفهومات المتعددة الصرفة من القضية تكلف صرف وههنا توجيه آخر خطر لي وهو ان يقال معنى القول السابق اي وبهذا حصل الفرق الخ هو ان بما ذكرنا سابقا حصل الفرق بين القضية اي الامر العقلي المركب الملحوظ باللحاظ الوحداني وبين التصديق عند من يرى انه علم واحد مركب بان يحصل المجموع اولا سالكا مسلك الامام من القول بالتركيب وان كان قول الامام مخالفا لقوله فان التصديق عند الامام علوم متعددة وعند هذا السالك علم واحد مركب فان قلت هذا التوجيه يأباه لفظ عند الامام الدال على ان الفرق بين التصديق والقضية بالنحو المذكور محقق لديه قلت لفظ عند مصروف عن ظاهره على كل حال فانه لو اريد من التصديق ما هو مذهبه ومن القضية المفهومات المتعددة ليستقيم الفرق بينهما بالعلم والمعلوم لا يستقيم ح عند ايضا لان بناء الفرق المذكور على اتحاد العلم والمعلوم بالذات كما ظهر لك مما سبق والامام لا يقول به فانه من منكري كون العلم عبارة عن الصورة المتحدة فيكون معنى كلام السيد المحقق وبهذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم وان لم يكن الامام قائلا بهذا النحو من الفرق ولعلك عرفت ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تمحل فتفكر **قوله** ويؤيده ايضا اي يؤيد ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم **قوله** ما سيأتي من المحشي آه قال في ما سيأتي عند قول المصنف في تفاسير التصديق وثانيهما بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به والحكم وهو مذهب الامام الخ التصديق على هذا التفسير مجموع تصورات اجزاء القضية فعلى تقدير تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم وعبارة الكتاب كما تراها ناظرة الى الاول انتهى **قوله** حيث لم يقل آه الحيثية تعليلية للتاييد وحاصله ان السيد المحقق لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية مع كونه اظهر بل قال مجموع تصورات اجزاء القضية فعلم ان القضية ليست معلوما للتصديق على مذهبه والا لما كان للعدول فائدة معتدة بها وقال بعض الناظرين يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امر البسيطا مع ان الامام قائل بكونه مركبا انتهى اقول ايهام ادراك القضية لكون التصديق امرا بسيطا ممنوع كما لا يخفى **قوله** فناظر آه الناظر المولوى محمد عظيم الكوفاموي وحاصل ما ظنه ان مقصود السيد المحقق من قوله في المنهية ثم كلي الكلام شي آخر آه هو الاعتراض على السيد الشريف بانه يلزم على تحرير السيد عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم بناء على ان القضية هو الامر العقلي المركب كما صرح به السيد والضمير في قوله والعلم بها راجع الى المفهومات المتعددة مع ان المقرر عند الامام خلافه **قوله** من اقحام هذا الكلام هو الكلام على السيد فيه جناس تام كما في قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة وليس في القرآن الكريم من هذا الباب غير هذه الآية صرح به العلامة ابن الاثير الجزري في كتابه المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر فاحفظه **قوله** والمقرر عند الامام خلافه فانه قائل بالفرق بين القضية والتصديق مثل الفرق بالعلم والمعلوم **قوله** عجيب كل العجب قد يقال قد تقرر في مقره ان الكل اذا اضيف الى النكرة يراد به كل فرد فرد واذا اضيف الى المعرفة يراد به جميع اجزاء المدخول عليه وعليه يتفرع

ك مقولة للقول ١٢ منه مدظله

ويؤيده ايضا
ما سيأتي من
المحشي آه
التصديق عند
الامام هو
مجموع تصورات
اجزاء القضية
حيث لم يقل آه
ادراك القضية
فناظر من آه
مقصود السيد
١٤٣
من اقحام
هذا الكلام
هو الكلام على
السيد بانه
يلزم عدم الفرق
بين التصديق
والقضية بالعلم
والمعلوم والمقرر
عند الامام خلافه
عجيب كل العجب ١٢
غلام يحيى
ع

صدق كل زمان ما كول وكذب كل الزمان ما كول فههنا كل قد دخل على العجب المعرف فيفيد ان لا عجب فوق هذا العجب وهذا عجيب فان مراتب التعجب متفاوتة فلا يكاد تصح هذه الدعوى **اقول** في جوابه ظاهر العبارة وان كان يفيد ما ذكر الا انهم يذكرون مثل هذه العبارة ولا يريدون به الا القوة فالمراد عجيب غاية العجب ونظيره ما حكي ان الصاحب ابا القاسم اسمعيل بن عباد انشد يوما حضرة الاستاذ ابن العميد قصيدة ابي تمام فيها هذا البيت شعر كريم متى امدحه امدحه والورى معي واذا ما لمته لمته وحدي فلما بلغ الى هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئا قال نعم مقابلة المدح باللوم وانما يقابل بالذم او الهجاء فقال الاستاذ غير هذا اريد فقال الصاحب لا ادري غير ذلك فقال الاستاذ هذا التكرير في امدحه مع الجمع بين الحاء والهاء وهما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال نافر كل التنافر فاثنى عليه الصاحب فقول الاستاذ نافر كل التنافر ليس المراد منه انه لا تنافر اقوى منه كما يفيده ظاهره ليلزم كذبه بل المراد ان فيه تنافرا قويا كاملا فعلم ان مثل هذه العبارة مستعملة في كلامهم للقوة فكذا قول المحشي ههنا عجيب كل العجب سلمنا انه ليس المراد به القوة بل ما يستفاد منه بحسب الظاهر لكنا نقول هذا الحكم ادعائي لا حقيقي حتى يلزم عليه كونه خلاف الواقع ولا مناقشة في الادعاء سلمنا ان هذا الحكم حقيقي لا ادعائي فنقول غرض المحشي من قوله هذا الظان عجيب كل العجب في هذا المقام بالنسبة الى اقوال الآخرين وهذا صحيح بلا ريب فافهم وكن من الشاكرين **قوله** والمقصود آه حاصله انه ليس مقصود السيد المحقق ما ظنه هذا الظان كيف وقد صرح في المنهية بان معلوم التصديق عند الامام المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة والقضية عبارة عن المفهومات من حيث كونها امرا عقليا مركبا فليست القضية معلوما للتصديق في زعم السيد المحقق ايضا ويؤيده ما ذكره بعد من ان التصديق هو مجموع تصورات اجزاء القضية عند الامام حيث لم يقل ادراك القضية فهو ينادي باعلى نداء على ان الفرق بين القضية والتصديق ليس بالعلم والمعلوم في زعم المحشي فما نسبه اليه هذا الظان افتراء صريح عليه بل مقصوده من قوله ثم بقي في كلامه شيء آخر آه انما هو نفس بيان الاختلال في كلام السيد الشريف بان الظاهر ارجاع ضمير والعلم بها الى الامر العقلي المركب ويلزم ح عدم المطابقة على مذهب الامام وانما ينطبق لو ارجع الى المفهومات المتعددة من حيث هي هي متعددة وهي بهذه الحيثية غير مذكورة فيما قبل وقال بعض الناظرين قد عرفت انه لا اختلال في عبارة السيد انما الاختلال في زعم الشارح والمحشي انتهى اقول قد عرفت عرفانا تاما وجود الاختلال التام في عبارة السيد لو لم يرتكب صنع الاستخدام وعدم الاختلال ليس الا في زعم هذا القائل وما سبب ذلك الا الاختلال فتذكر واخرج من ربقة الجهل المركب وبه ظهرت سخافة قول هذا القائل ايضا لا حاجة لاصلاح كلام السيد الى ارتكاب صنعة الاستخدام انتهى **قوله** والقول بانه القائل المولوي محمد اعلم وحاصله ان السيد اراد بالمظهر وهو قوله فهذه المفهومات المفهومات من حيث الوحدة لتكون امرا عقليا واحدا وبالضمير في قوله والعلم بها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال في كلامه اصلا **قوله** من قبيل صنعة الاستخدام هو في اصطلاح علماء البديع عبارة عن ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره العائد اليه معناه الآخر او يراد باحد ضميريه احدهما ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر وفي كليهما يجوز ان يكون المعنيان حقيقيين او مجازيين وان يكونا مختلفين **قوله** وهي من المحسنات المعنوية تحسين الكلام بعد رعاية بلاغته ضربان معنوي اي راجع الى تحسين المعنى اولا وبالذات وان كان بعضها قد يفيد تحسين اللفظ ايضا كالاستخدام والمطابقة والمشاكلة ولفظي اي راجع الى تحسين اللفظ وهو المقصود بالذات منه كالتجنيس وغيره وارباب علم البديع انما يبحثون عن هذين النحوين من التحسين وتحقيقه في موضعه **قوله** ليس بجيد حاصله ان حسن صنعة الاستخدام ليس على الاطلاق بل اذا قامت القرينة

على فهم المراد وبدون قيام القرينة لا يحصل بها حسن بل تكون مخلة بالفهم وفي عبارة السيد السند لا قرينة تدل على ذلك
وفيه ما اورده الفاضل اللبكني[1] بان ارتكاب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا على شهرة ان القضية واحدا اعتباري مركب
من تلك المعلومات الثلثة ولا بد لتعلق الادراكات المتعددة من كون المتعلق امرا متعددا ولعله الى هذا اشار الفاضل
المحشي بقوله ليس بجيد **قوله** ولهذا اى لعدم قرينة في كلام السيد تدل على ذلك **قوله** الى امر خارج وهو ما قال في حاشية
الحاشية لان المراد بالمفهومات الخ **قال** فان قلت الخ الغرض منه منع قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون
بحصول صورة بان المراد بحصول الصورة في تفسيرهم العلم بحصول صورة الشئ في العقل الصورة الحاصلة تسامحا
وهي اى الصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم ولو غيرية بالاعتبار كما في العلم الحصولي او عينه كما في العلم
الحضوري فعلم ان العلم الحضوري ايضا قسم من الصورة الحاصلة فبطل قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول
صورة **قال** تسامح ذكر المحقق[2] الدواني في حواشي التهذيب ثلثة وجوه للتسامح في هذا التعريف الاول ان العلم هو نفس الصورة
الحاصلة لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل فتعريف العلم به تسامح واضح
ولا يخفى عليك ما فيه فان العلم وان صرح جماعة من المحققين انه من مقولة الكيف لكنه ليس كذلك كما اوضحنا لك سابقا من ان كونه
كيفا حقيقة انما يصح على القول بحصول الاشياء باشباحها واما على القول بحصولها بانفسها كما هو المختار عندهم فكلا بل العلم
متحد مع معلومه فان جوهرا فجوهر وان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وقد مر ما له وما عليه فتذكره على ان هذا المحقق بنفسه
صرح في حواشي شرح التجريد ان العلم ليس كيفا حقيقة وعدهم العلم منه تسامح تشبيها للامور الذهنية بالامور العينية فكيف يقول
ههنا انه كيف على الاصح اللهم الا ان يكون ذلك القول مبنيا على التحقيق وهذا الكلام تقليد للمشهور فالاوجه ان يطرح حديث كون
العلم من مقولة الكيف من البين ويقال في بيان التسامح ان العلم عند المحققين عبارة عن الصورة الحاصلة لا عن حصولها
فتفسيره بحصولها لا يخلو عن تسامح الوجه الثاني ان المتبادر من اضافة الصورة الى الشئ كما في هذا التعريف الصورة المطابقة
فلا يشتمل هذا التعريف للجهل المركب بخلاف ما اذا قيل الصورة الحاصلة من الشئ فان الصورة الناشية من الشئ قد لا تطابقه
ولا يخفى على الفطن ما في هذا الوجه ايضا فان المتبادر من صورة الشئ مطابقتها لما هي صورة له وهذه المطابقة شاملة
للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر
من لفظ صورة الشئ فالاولى ان يبدل التبادر بالايهام ويقال صورة الشئ يوهم ان الصورة لا بد ان تكون مطابقة له
ولا كذلك الصورة الحاصلة من الشئ فكان اولى منه الوجه الثالث انه يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فانه لا تحصل
صورها في العقل اى النفس المدركة على الاصح بل انما تحصل في الحواس الباطنة بخلاف ما اذا قيل عند العقل فان عند
يستعمل في القرب بين الشيئين سواء كان بالحضور او بحصوله فيه لا يقال المراد بالعقل في التعريف الذهن وهو اسم لمجموع
الحواس والنفس فانه ربما يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج ايضا وح يصدق التعريف على علم الجزئيات المادية ايضا
لحصول صورها في الذهن الا انا نقول هذا التقرير لا يرفع التسامح وان افاد صحته بالتاويل والمطلوب هذا الا ذاك ولعل البيان
والشئ الاول غرض السيد المحقق ههنا يتم بارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة فحسب فلا حاجة الى ذكر التسامحين

---

[1] اى المولوى عماد الدين اللبكنى رح ۱۲ منه مد ظله

[2] اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ۱۲ منه مد ظله

۱۴۵ ايما الى هذا المرام كذا اختاج المحشى فى اشارته الى امر خارج والله اعلم بالصواب وهو المستعان فى كل فصل وباب ۱۲ غلام يحيى رح

الآخرين بل لو قال قد وقع فی کلام کثیر من المحققین ان فی تفسیر التصور بحصول الصورة تسامح والمراد الصورة الحاصلة الخ لکان اخصر

واظهر هذا بحسب الجلی من النظر واما النظر الدقیق فیحکم بانه لا حاجة الی ذکر هذا التسامح ایضا ولا دخل له فی الاعتراض فان الاعتراض یرد

علی کل تقدیر سواء کان التصور بمعنی الصورة الحاصلة او حصول الصورة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من الحصولی والحضوری

کما یفهم من تقریر المعترض کان حصول الصورة ایضا اعم فیتم التقریر بلا ضرورة ان یراد من الحصول الحاصل ویمکن الجواب عن الاول

بان ذکر التسامحین الآخرین وان لم یحتج الیهما لکن ذکرهما استطرادا وتبعا للاول واما الجواب عن الثانی فصعب بحسب الظاهر والذی

یقتضیه النظر الادق هو ان ذکر هذا التسامح اشارة الی دفع توهم عسی ان یتوهم من قول المصنف والعلم الحضوری لا یکون بحصول صورة

من ان العلم الحصولی عبارة عن حصول الصورة وهو مخالف للجمهور ومخالف لتصریحات المصنف ایضا فی تصانیفه وحاصل الدفع انهم

یعرفون العلم بحصول الصورة ویریدون به الصورة الحاصلة تسامحا فمعنی قول المصنف والعلم الحضوری لا یکون بحصول الصورة

ان العلم الحضوری لا یکون بالصورة الحاصلة فافهم فانه بالتامل حقیق **قوله** الظاهر انه لیس داخلا الخ اعلم ان بعض المحشین قد اورد

علی جواب السید المحقق المصدر بقوله قلت بان هذا الجواب لیس علی داب المناظرة لان السائل ناقل کما یشهد به قوله فی مفتتح السوال

قد وقع من کثیر من المحققین آه والناقل من حیث هو ناقل لا تتوجه علیه الاسولة الثلثة المنع والنقض والمعارضة وظاهر ان قول

المجیب قلت منع لقول المعترض الناقل وهی اعم فیلزم ایراد المنع علی الناقل ولما کان مبنی هذا الایراد زعم ان قول السید المحقق وهی

اعم داخل تحت النقل ولیس کذلک اراد الفاضل المحشی دفع هذا التوهم بدفع مبناه وحقق ان قوله وهی اعم لیس داخلا تحت النقل

فلا یکون منعه مخالفا لداب المناظرة وحاصله ان الذی یستفاد من کلامهم هو ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة تسامحا

لئلا یلزم اندراج مقولة تحت مقولة اخری فان العلم من مقولة الکیف علی الاصح فلو فسر بحصول الصورة وهو من مقولة الاضافة لکونه

نسبة بین الحاصل وبین ما یحصل فیه لزم اندراج الکیف تحت الاضافة فلهذا حکموا بالتسامح وقالوا المراد بحصول الصورة

الحاصلة بان یراد من المصدر معنی اسم الفاعل وتکون الاضافة من قبیل اضافة الصفة الی الموصوف ولم نظیر من کلماتهم انهم

الصورة الحاصلة وادخلوا فیها العلم الحضوری ایضا فظهر ان قول المعترض وهی اعم آه لیس داخلا تحت النقل بل هو مقدمة علی حدة

اوردها المعترض من عند نفسه لتتمیم ایراده فیصح جوابه بمنعها بلا ریب **قوله** لما کان العلم الحصولی من مقولة الکیف قد عرفت ما فیه

والضعف **قوله** مع کونه من مقولة الاضافة هذا وان اشتهر بین الجمهور ومن ثم تراهم یقولون فی العلم ثلثة مذاهب

الاول ان یکون من مقولة الکیف والثانی ان یکون من مقولة الانفعال والثالث ان یکون من مقولة الاضافة لکن النظر

الدقیق یقتضی بطلانه فان حصول الصورة لیس الا الوجود الذهنی کما صرح به السید المحقق فی ما سبق والوجود وغیره من الامور العامة

لیست بداخلة تحت مقولة من المقولات عندهم فلا یکون العلم علی تقدیر کونه عبارة عن حصول الصورة من مقولة الاضافة لا یقال

عدم دخول الامور العامة فی مقولة من المقولات یستلزم عدم انحصار الاشیاء فی المقولات العشر المصرح فی کلامهم لانا نقول حصر

الاشیاء فی المقولات العشر انما هی بالنظر الی الحقائق المتاصلة ای ما لا یکون اعتباریا محضا ولا بسائط ذهنیة بل یکون لها

جنس وفصل فی الذهن وان کان امرا انتزاعیا کالاضافیات واما ما یکون بسائط ذهنیة کالفصول والامور العامة ومنها الوجود

وما یکون اعتباریا محضا کالمجموع من الجواهر والاعراض فلیست داخلة تحتها ولا ینتقض الحصر بها وبالجملة حصول الصورة

ليس من مقولة الاضافة فلا يكون وجها للحكم بالتسامح ولو قال لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع عدم دخوله في مقولة من المقولات حكموا بالتسامح لكان اولى **قوله** كما في شرح المواقف **اقول** لما تفطن المحشي بما يرد على التقرير المذكور للحكم بالتسامح على ما نبهناك عليه ختمه بختم النقل لئلا يتوجه عليه شئ فان الناقل لا يتوجه عليه شئ من الاسولة **قوله** ولم يظهر انهم عمموها ايضا قال بعض الناظرين فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث تشمل الحضوري ايضا انتهى **اقول** لابد من تصحيح النقل ولعله لم تحصل له المراجعة الى اسفارهم فان الذي يظهر من المراجعة اليها هو انهم لم يعمموا الصورة الحاصلة اصلا بل ارادوا اولا الصورة الحاضرة من الصورة الحاصلة ثم عمموها النظر الى صنيع المحقق الدواني في حواشي التهذيب حيث عرف اولا العلم بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ثم قال والمراد به مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك ثم عممه بقوله سواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي او عينها وهو في العلم الحضوري وبالجملة لم يعمم احد منهم الصورة الحاصلة بل الصورة الحاضرة والسر فيه ان الحصول قد يطلق مرادفا للحضور والوجود الاعم الشامل للحضور بنفسه وبصورته وقد يطلق على ما يختص بالحصولي فحيث عرفوا العلم بحصول الصورة ارادوا به المعنى الثاني وهو المراد في قول المصنف ههنا والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة وحيث عمموا التعريف المذكور ارادوا به المعنى الاول الشامل للحصولي والحضوري **قوله** كيف اي كيف يمكنهم تعميم الصورة الحاصلة بادخال العلم الحضوري فيها **قوله** وانما الداعي آه الاظهر ان يقول انما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت ما ليس من مقولة من المقولات **قوله** فلو عمموا آه حاصله انهم انما حكموا بالتسامح في تعريف العلم بحصول الصورة لئلا يلزم اندراج ما هو من مقولة الكيف اي العلم تحت مقولة الاضافة بحسب هذا التفسير فلو عمموا الصورة الحاصلة للحضوري ايضا لزم الفرار عما منه الفرار **قوله** عاد المحذور المذكور **اقول** لا يخفى ما فيه فان اللازم فيما سبق لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى واللازم ههنا اندراج ما ليس من جنس مقولة من المقولات تحت ما هو من مقولة الكيف فلا يلزم عود المحذور المذكور بل يلزم المحذور الآخر ابتداء الكلام الا ان يقال ليس المراد بالمذكور شخص المذكور بل جنسه وهو لزوم اندراج امر تحت مباينه وهذا القدر من المحذور مشترك في الموضعين **قوله** بل حاله كحال المعلوم آه محصله ان العلم الحضوري ليس داخلا تحت مقولة معينة كيف وهو متحد مع المعلوم ذاتا واعتبارا كما مر تحقيقه فيكون حاله كحال المعلوم فان كان المعلوم جوهرا كالنفس الناطقة كان علمه ايضا وهو عينه جوهرا وان كان عرضا كان علمه ايضا وهو عينه عرضا ولا كذلك العلم الحصولي فانه مندرج تحت مقولة معينة وهي الكيف على الاصح قال في المنهية قيل ان الصورة ايضا كذلك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان غيره فالصورة ايضا غيره فالصورة ليست مطلقا كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهت وقد مر منا ما يتعلق بهذا المقام فتذكر **قوله** بل هو اي قوله وهي اعم **قوله** واذا وعيت هذا اي حفظت وفهمت ان قوله وهي اعم ليس بداخل تحت النقل **قوله** ان حاصل الجواب آه هذا حاصل للجواب على تقدير عدم دخول الجملة المذكورة تحت النقل بالمنع عليها واما ما قال بعض الناظرين هذا حاصل الجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون داخلا تحته انتهى فزلة عن القلم فانه مع عدم صحته في نفسه ينافيه الفاء الداخلة على اعلم وكذا اقول ذلك البعض الحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين لكن لا يجب اتباعه لكونه باطلا انتهى **قوله** لان المفهوم منها آه منشأ الفهم

ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه مد ظله

علامه غلام یحیی

لفظة من شيء يحصل من وجه آخر لكون تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشيء اولى من تعريفه بحصول صورة الشيء بلا لفظة من

قوله بالذات كما في التصديقات **قوله** او بالاعتبار كما في التصورات **قوله** فكيف نعم الحضوري فان في الحكاية لابد من المغايرة بين الحكاية

وما هي حكاية عنه ولو اعتبارا وفي الحضوري التغاير مفقود مطلقا **قوله** لانه وان وجد آه دفع توهم عسى ان يتوهم ان التغاير الاعتباري

موجود في الحضوري ايضا فان النفس مثلا من حيث ان فيها قوة عاقلة عالم ومن حيث ان فيها قوة معقولة معلوم ومن حيث ان فيه قوة

الكشف علم وهذا كتغاير المعالج والمستعلج فلو عمم الحصولي الحضوري ايضا لم يلزم محذور اصلا وجه الدفع ان هذا التغاير ليس تغايرا حقيقة وبحسب

المصداق انما هو تغاير بحسب العنوان بعد الصدق فلا ينفع اذ لابد في الحكاية من التغاير حقيقة **قوله** فما وهم المتوهم المولوي محمد عظيم قال في المنهية

اي اذا كان قوله وهي اعم تتمة او ردها المعترض فما وهم فاسد انتهت **قوله** والناقل لا يتوجه عليه آه الاولى ان يقول والناقل من حيث انه

ناقل آه وتوضيح المرام ان المنع عندهم عبارة عن طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل والنقض عبارة عن ابطال الدليل متمسكا بشاهد

اما التخلف او لزوم المحال والمعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المدعي الدليل فلابد لهذه الثلثة من الدعوى والدليل

والناقل اذا نقل شيئا كان يقول قال ابو حنيفة النية ليست بشرط في الوضوء فلا يخلو اما ان يصير مدعيا بما نقله اولا فان صار مدعيا بالمنقول

فقد صار غاصبا لمنصب المدعي لان منصبه لم يكن الا تصحيح النقل فقط فاذا اراد الاستدلال عليه صار غاصبا لمنصب المستدل والغاصب

ترد عليه الاسولة الثلثة فيرد على مثل هذا الناقل كل واحد من هذه الثلثة لكن لا من حيث انه ناقل بل من حيث انه مدع وعلى الثاني لا يتوجه

عليه شيء من الاسولة فان تعريفاتها تنبئ عن وجود الدعوى والدليل وهما مفقودان في النقل من حيث هو نقل وان اردت زيادة توضيح لذلك فاستمع ان في

النقل يتحقق اربعة امور الناقل والنقل والمنقول والمنقول عنه ولا معنى لتوجه الاسولة على الناقل وهو ظاهر ولا على النقل الذي هو فعل الناقل فانه لو اورد عليه المنع

مثلا فاما ان يكون غرض المانع منه عدم تسليم النقل بان يقول لا نسلم انك تنقل كذا فهذا باطل قطعا واما ان يكون غرضه طلب تصحيح النقل فذلك ليس بمنع حقيقة

وكذا لا معنى لتوجه الاسولة على المنقول عنه وهو ظاهر فان المنقول عنه اما الكتاب او المعتمد ولا معنى لتوجه السوال عليه بقي الشق الثالث وهو ورود

الاسولة على الشيء المنقول وهو وان كان صحيحا بحسب الظاهر لكنه ليس كذلك لان الناقل لم يلتزم صحته حتى يرد عليه الايراد الا ان يكون غرض

السائل طلب تصحيح النقل فهو امر آخر وهذا معنى قول بعض المحققين لا يمنع النقل الا مجازا فالمراد بالنقل المنقول لا معناه المصدري وقد اوضحت

ذلك كله في شرح الرسالة العضدية المسمى بالهدية المختارية **قوله** فاسد وذلك لما عرفت ان قول المعترض وهي اعم ليس داخلا تحت النقل

وقال بعض العلماء ينبغي ان يعلم انه يمكن دفع هذا الوهم على تقدير اندراج ذلك القول تحت النقل بان المنع وان لم يكن متوجها على نفس النقل

لكن يتوجه على المنقول عنه اذا كان فيه الفساد فلا يقال هذا النقل من فلان ممنوع ويجوز ان يقال ما نقل عن فلان ممنوع اذا كان ذلك

فاسدا وفي ما نحن فيه المنقول عنه فاسد انتهى وقلده بعض الناظرين وزاد عليه تجويز ورود المنوع الثلثة على المنقول عنه حيث قال

انت تعلم انه على تقدير كونه داخلا تحت النقل هذا التوهم فاسد ايضا اذ المنوع الثلثة وان لم تتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المنقول

عنه كما في ما نحن فيه انتهى ولعلمي ما معنى ورود المنع واخويه على المنقول عنه فانها انما ترد على الدليل او الدعوى والمنقول عنه ليس بدليل

ولا دعوى وهذا امر يفهمه البلهاء والصبيان **قال** في المطارحات هو علم لكتاب صنفه ابو الفتوح شهاب الدين بن يحيى بن حبش الحكيم

السهروردي المقتول في سنة سبع وثمانين وخمسمائة صاحب حكمة الاشراق والتلويحات وهياكل النور وغيرها ابن اخت العارف

الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف صاحب السلسلة وتمام عبارته هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر

او لم يحصل على الثاني فاما ان يزول عنا شئ او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالتنا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال

عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ ادراك امر آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون

انتفاؤه لما ليس بشئ وعلى الثاني للنفس ادراكات غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى

ادراك شئ ثم الادراك للشئ تحصيل لا انتفاء ويجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية وليس وجود الشئ في الاعيان نفس الادراك به والا

لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم الشئ على وجوده وبالجملة لا بد من حصول اثر في النفس

فاذا كان للشئ وجود في الخارج ان لم يطابقه الاثر عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه

من جميع الوجوه التي هو لها فحصل الادراك به كما هو انتهت ولا بد علينا ان نذكر اولا ما يتضح به كلام المطارحات وثانيا ما يرد عليه من

المناقشات فنقول غرض صاحب المطارحات ههنا اثبات ان علم الاشياء بحصول صورها فينا لا على طريق الازالة عنا وتوضيحه ان النفس

لما كانت مجردة عن المادة ولواحقها فتكون مع ذاتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها فتدركها ادراكا حضوريا غير محتاجة الى امر آخر

وقد مر تفصيله واما الاشياء الغائبة عنها اي ما عدا ذاتها وصفاتها فلا سبيل الى علمها الا بواسطة بها ينكشف المعلوم عندها وهي

الصورة العلمية الحاصلة وذلك لانا اذا ادركنا شيئا من الاشياء الغائبة عنا على سبيل الادراك الحصولي بعد ان لم ندركه كزيد مثلا

فلا يخلو اما ان يحصل فينا امر او لم يحصل على الثاني فاما ان يزول عنا شئ او لم يزل فهذه ثلثة احتمالات كلها باطلة الا الاول وهو

المطلوب اما بطلان الاحتمال الثالث وهو ان لا يحصل شئ ولا يزول فيبينه بقوله فان لم يحصل ولم يزل وقدمه على الاحتمال الثاني

لقلة الكلام فيه وكثرته في الثاني وحاصله انه لو لم يحصل فينا امر عند علمنا بزيد ولم يزل عنا امر يلزم استواء حالة الادراك وقبله واللازم

باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه اذا استوى حال العلم وما قبله فلا يكون في العالم زيادة امر عند

العلم فاي سبب لحصول العلم له في هذا الوقت دون ما قبله على انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده في حال الجهل واما

الاحتمال الثاني وهو ان يكون العلم بزوال شئ عنا لا بحصوله فيبين بطلانه بقوله وان زال عنا شئ الخ وتوضيحه انه لو كان علم الاشياء

بالازالة فاذا علمنا زيدا وزال عنا شئ فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ الزائل ادراك امر آخر كعمرو مثلا بان يكون قد ادركنا عمرا

قبل علم زيد فاذا ادركنا زيدا زال عنا ذلك الادراك فكان زواله ادراكا له واما ان يكون صفة غير الادراك من صفاتنا النفسانية

كالسرور والحزن وغير ذلك ولا احتمال ثالث سواهما وكل منهما باطل فمذهب الازالة باطل اما بطلان الاول فيبينه بقوله وعلى الاول

واما بطلان الثاني فيبينه بقوله وعلى الثاني توضيح الاول انه اذا كان ادراك شئ كزيد بزوال ادراك امر آخر كعمرو يلزم كون الادراك

الزائل وجوديا لا عدميا سلبيا اذ لو كان امرا عدميا بان يكون ادراك عمرو بزوال ادراك آخر قبله كبكر لا بحصول شئ ولهذا

يلزم تعلق الانتفاء بالامر العدمي واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان ادراك زيد زوالا لادراك عمرو وقد فرضنا

ايضا زوالا لازم تعلق الزوال بالزوال ضرورة وكذا ادراك عمرو ولما كان زوالا لادراك بكر وهو ايضا زوال لادراك آخر قبله لزم تعلق

العدم بالعدم وقس عليه واما بطلان اللازم فلان العدم مفهوم يقتضي الاضافة الى الوجود ولا يمكن تعلقه بالعدم والا لزم ان يكون

للسلب نقيضان احدهما مسلوبه وثانيهما سلبه وتعدد النقيض لشئ واحد باطل عندهم وستطلع على تحقيق ذلك عن قريب ولما

بطل اللازم بطل الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعني ادراك عمرو مثلا امرا عدميا بل وجوديا فثبتت وجودية الادراك الزائل فبطل مذهب

١٤٩

الازالة لا يتعلق المطلوب بعد ثبوت وجودية جميع الادراكات ولم يثبت لانا نقول قد ثبتت منه وجودية جميع الادراكات باجراء هذا التقرير فانا اذا ادركنا زيدا وكان علمه زوالا لادراك عمرو لزم وجوديا ادراك عمرو وادراك عمرو اذا كان زوالا لادراك بكر لزم وجودية ادراك بكر وهكذا هذا في السلسلة الماضية واما في المستقبلة فنقول اذا ادركنا بعد ادراك زيد شيئا يلزم منه كون ادراكه وجوديا ثم اذا ادركنا بعده امرا آخر يلزم كون ذلك الادراك وجوديا وهكذا فان قلت قد تقرر في مقره ان الادراكات الحصولية للنفس لا تحدث الا بعد مرتبة العقل الهيولاني سواء كانت النفس قديمة او حادثة فنقول لا تثبت من هذا التقرير وجودية اول ادراك حصل له لانه ليس قبله ادراك شيء فلا يكون زوالا لشيء فلا تثبت من تعلق الزوال به وجودية قلت فيه تسليم المدعى فان قلت هذا التقرير لا يتم في آخر ادراك حصل للنفس وذلك في الآن الذي قبل آن الموت فانه ليس بعده ادراك وزوال يتعلق به حتى تثبت منه وجودية هذا الادراك فيحتمل ان يكون جميع الادراكات وجودية دون الادراك الاخير وهو خلاف المطلوب قلت اولا انه لا قائل بالفصل فلما ثبتت وجودية جميع الادراكات سوى الاخير ثبتت وجودية ايضا وفيه انه على هذا لا يبطل مذهب الازالة بالكلية بالتقرير المذكور الا بعد انضمام انعدام القائل بالفصل او تساوي جميع الادراكات في الوجودية والعدمية وهو خلاف ما صرح به السيد المحقق ههنا فانه ذكر ان تقرير صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي وسياتي تحقيقه وثانيا ان الذي ثبت بالبرهان القطعي هو ان ادراك النفس لا ينقطع بل لها بعد الموت ايضا ترقيات وعلوم فلا يتحقق الادراك الاخير وثالثا انا لو سلمنا تحقق الادراك الاخير لكنا نقول على هذا التقدير وان لم يتحقق بعده ادراك لكن يمكن ذلك البتة فنقول لو كان هذا الادراك الذي فرضتموه اخيرا زوالا وعدميا يلزم امكان تعلق العدمي بالعدمي لامكان ان يتعلق به زوال وعلم ان لم يمت الرجل في ذلك الآن وتعلق العدمي بالعدمي محال بنفسه فامكان ذلك ايضا محال لان امكان المحال محال واذا استحال اللازم استحال الملزوم وهو كون ذلك الادراك الاخير عدميا فثبت المطلوب وهو وجودية جميع الادراكات بالتقرير المذكور هذا كله ما ظهر لي في هذا الوقت فاحفظه فانه من نوادر الوقت وتوضيح الثاني انه لو كان الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة من الصفات النفسانية غير الادراك يلزم اجتماع صفات غير متناهية في وقت واحد واللازم باطل بالبراهين فالملزوم مثله ووجه الملازمة ان للنفس في كل وقت قوة لان يدرك الامور الغير المتناهية وادراكات الامور الغير المتناهية على هذا التقدير زوالات كل منها زوال لصفة موجودة في النفس من قبل فلا بد من ان يكون بازاء العلوم الغير المتناهية صفات معلومة غير متناهية فان العلم يكون بحسب المعلوم توحدا وتعددا كيف لا ولا يمكن تعلق الزوال الواحد بامور كثيرة فلا بد لكل زوال من امر فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في النفس قطعا فثبت من هذا كله ان علم الاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة فينا لا بزوال شيء عنا ثم اورد صاحب المطارحات دليلا آخر لاثباته بقوله ثم الادراك للشيء تحصيل الخ وحاصله ان الانسان اذا رجع الى وجدانه وتامل في جنانه يجد تحصيل امر عند العلم بشيء لا زوال امر فبطل مذهب الازالة ثم ايده بقوله وليس وجود الشيء في الاعيان الخ وحاصله ان ادراك الاشياء زائد على ذواتها ووجوداتها وهو المسمى بالصورة العلمية الموجودة في الذهن وجود الصفة في الموصوف ولا يمكن ان يكون علم كل شيء نفس وجوده في الخارج واللازم مفاسد عديدة منها لزوم ان يكون كل موجود مدركا لان ملاك الادراك كان نفس الوجود والاشياء متساوية الاقدام في الوجود فلا بد ان يكون كل موجود مدركا للنفس ومنها لزوم عدم سبق علم الشيء على وجوده اذ لا يتصور الشيء قبل نفسه ولما كان العلم عبارة عن نفس وجود الشيء العيني فكيف يتصور سبق العلم على الوجود ومنها لزوم عدم علم المعدومات لفوات مناط العلم هناك فثبت ان نفس وجود الاشياء ليس كافيا في العلم بل لا بد من حصول صورة وظاهر ان الشيء ما لم يطابق الشيء لم يكن حاكيا

١٥٠

عنه فلا بد من ان یکون فی ذلک الاثر الحاصل مطابقا للذی الاثر فان کانت المطابقة تامة یکون العلم ایضا تاما وان کانت ناقصة یکون العلم ایضا ناقصا
هذا حاصل کلام المطارحات من قوله الی آخره ویرد علیه ایرادات الاول ما اورده المحقق الدوانی فی شواکل الحور شرح هیاکل النور بانه علی تقدیر ان یکون
کل ادراک زوالا لادراک امر آخر لم لا یجوز ان یکون زوالا ادراک حضوری لا یکون مسبوقا بعدم الادراک ولا یلزم من کون کل ادراک حصولی زوالا کون العلم
الحضوری ایضا کذلک وحاصله علی ما قیل ان ههنا احتمالا ثالثا سوی احتمالی المطارحات وهو ان یکون ذلک الزائل علما حضوریا والتقریر المذکور
وان اثبت کون ذلک الزائل الحضوری وجودیا لا محالة لکنه لا یفید اذ الغرض اثبات وجودیة العلم الحصولی لا العلم الحضوری فلم یثبت
فیحتمل ان یکون جمیع الادراکات الحصولیة ازالة والادراک الحضوری وجودیا ولا یلزم من کون الحصولی زوالا کون الحضوری ایضا
زوالا فما لم یبطل هذا الاحتمال لم یثبت المدعی وعندی ان هذا الحاصل لا ینطبق علی عبارة المحقق المذکور وتقریره المنطبق علیه
ما ذکرته فی تعلیق الحمائل علی تعلیق السید الزاهد المتعلق بشرح الهیاکل ان غرض المحقق منع الملازمة التی ذکرها صاحب المطارحات
بین کون ذلک الشیء ادراک امر آخر وبین لزوم وجودیة ذلک الادراک فافهم واجاب عنه السید المحقق فی حواشی شرح الهیاکل بقوله
الظاهر ان المستدل اراد بالادراک الادراک الحصولی فعلی هذا زوال الادراک الحضوری یکون انتفاء لصفة اخری غیر الادراک ویکون
داخلا فی الشق الثانی انتهی وحاصله علی ما فصلت فی تعلیقاتی علیها منع بطلان الحصر بان هذا الاحتمال الذی ظنه المورد ثالثا داخل
فی الثانی بان یکون المراد من الادراک الواقع فی الشق الاول الادراک الحصولی بقرینة المقام وکذا المراد بالادراک المضاف للغیر ایضا
هو الادراک الحصولی بناء علی ان المعرفة اذا اعیدت معرفة کانت عین الاولی فیکون المعنی وان زال عنا شیء فاما ان یکون ذلک
الشیء الزائل ادراک امر آخر علی سبیل الحصول کالعلم بعمرو مثلا او لا یکون کذلک بل صفة غیر الادراک الحصولی سواء کانت تلک الصفة علما
حضوریا لامر آخر او امرا آخر فیکون الاحتمال المذکور وهو ان یکون الزائل علما حضوریا داخلا فی الشق الثانی ولا تبطل ملازمة صاحب
المطارحات والایراد الثانی ان الشق الاول لما کان عبارة عن کونه غیر حضوری فیکون حصولیا فیکون وجودیا ایضا لما عرفت
من ان الحصول والوجود والثبوت الفاظ مترادفة تحتها معنی واحد فلا حاجة الی مؤنة الاستدلال فی جوابه ان تعیین الطریق
لیس من دأب المناظرین علی ان الشق الاول عبارة عن کون الزائل غیر حضوری وهو اعم من ان یکون حصولیا فیکون امرا وجودیا
او عدمیا بان یکون زوالا فیکون امرا عدمیا فلا یثبت من مجرد کونه غیر حضوری کونه حصولیا وجودیا ما لم یقم برهان علیه والایراد
الثالث ما اورده ذلک المحقق فی شرح الهیاکل ایضا من انه علی تقدیر ان یکون زوالا لامر آخر غیر الادراک الحصولی لا یلزم ان یکون
للنفس صفات غیر متناهیة وانما یلزم ذلک لو کان فی قوة النفس ادراکات غیر متناهیة وربما یمنع ذلک ویقال لکل نفس قوة تحصیل
من المعلومات وتلک الامور متناهیة ولا یخفی علیک ما فی هذا الایراد من الغفلة فان فی ادراک النفس للامور الغیر المتناهیة صورا اربعا الاولی ان تدرک
النفس الامور الغیر المتناهیة بالفعل فی آن واحد والثانیة ان تدرک ادراکا واحدا متعلقا بادراکات غیر متناهیة بالاجمال والثالثة
ان تدرک الامور الغیر المتناهیة علی سبیل التعاقب فی الازمنة الغیر المتناهیة والرابعة ان تدرکها فی کل آن علی سبیل البدلیة
ولیس المراد ههنا الصورة الاولی کما زعمه المورد المحقق لاستحالتها واما الصورة الثانیة والثالثة فلا استحالة
فیهما فلا تکونان مرادتین ههنا ایضا فبقیت الصورة الرابعة وهی المرادة ههنا وتوضیحه ان للنفس فی کل آن قوة
ادراک الامور الغیر المتناهیة علی سبیل البدلیة بان لها قوة ان تدرک فی هذا الآن زیدا او بکرا او خالدا او عمرا وهکذا

(حاشیة: ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه مد ظله)

(حاشیة: ف الایراد الثانی)

(حاشیة: ف الثالث)

يمكن لها ان تدرك جميع الامور الغير المتناهية فی آن واحد لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية فلابد ان يكون فی النفس قبل
هذا الآن زائلات غير متناهية بزوال واحد منها عند تعلق العلم به فان قلت اى حاجة الى وجود الامور الغير المتناهية فی النفس قبل
هذا الآن فانها لا تدرك فی هذا الآن الا شيئا واحدا فغاية ما يلزم وجود زائل هذا العلم قبل هذا الآن لا وجود غيره قلت لما كانت النفس
قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية فی كل آن يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فيها قبل هذا الآن لتقدر النفس على
ازالة اى شیء شاء من الاشياء المجتمعة فيها فانه لو لم توجد فيها فی الآن السابق الامور الغير المتناهية بل القدر المتناهی مثلا عشرة امور فلا تقدر
النفس على ادراك الامور الغير المتناهية بدلا فی الآن اللاحق بل لا تقدر الا على زوال هذا القدر اى عشرة زوالات وقد فرضنا ان للنفس قدرة
الادراكات الغير المتناهية بدلا هذا خلف والايراد الرابع ما اورده ذلك المحقق فی شرح الهياكل ايضا بانه بعد تسليم وجود الامور الغير المتناهية

الايراد الرابع

فی النفس بطلانه ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة وجوابه يعلم من تحقيق المصنف ههنا فانه اثبت الترتيب بين تلك
الامور وسيجیء تحقيقه على انه يخالف ما صرح به ذلك المحقق ايضا فی شرح العقائد العضدية ان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة وشنع به على
الحكماء القائلين بان من الامور الغير المتناهية ما هی غير مرتبة تشنيعا بليغا والايراد الخامس انه لو اريد بما ليس بشیء ما هو لاشیء محض

الايراد الخامس

اى سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الزائل السابق سلبا عدوليا ولا يلزم ح تعلق العدمی بالعدمی اذ كل ادراك زائل على هذا التقدير كادراك
عمرو مثلا سلب عدولی له نحو من الثبوت فاذا علمنا زيدا عرض الزوال بذلك النحو من الثبوت وبقی العدم المحض فلم يلزم ح كون العدمی انتفاء
للعدمی اى السلب المحض فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولی وجوديا محضا اى لا سلبا محضا ولا سلبا عدوليا وان اريد باللاشیء السلب
مطلقا محضا كان او عدوليا فلا نسلم هذه المقدمة اذ السلب العدولی لما كان له نحو من التحقق يتعلق به العدم البتة ومحصل هذا الايراد الكلام

١٥٢

على احدى مقدمتی الدليل فان دليل صاحب المطارحات على سبيل القياس هكذا لو كان الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر لزم تعلق العدمی بالعدمی لكن تعلق
العدمی بالعدمی محال فكذا ملزومه فان كان المراد بالعدمی الذی تعلق به العدمی السلب البسيط المحض فالصغرى ممنوعة لجواز تعلق العدم بالعدم الثابت وان كان المراد به العدمی
مطلقا فالكبرى ممنوعة والايراد السادس ان لفظ الوجودی يطلق على ثلثة معان الاول الموجود فی نفس الامر سواء كان فی الذهن او فی الخارج ويقابله العدمی بمعنى المعدوم

الايراد السادس

فی نفس الامر والثانی الموجود فی الخارج وهو اخص من الاول ويقابله العدمی بمعنى المعدوم فی الخارج وان كان موجودا فی الذهن والثالث ما لا يكون السلب جزءا
لمفهومه فان اريد بالوجودی ههنا المعنى الاول يكون معنى المقدمة المذكورة ان الامر العدمی لا يكون انتفاء لعدمی اى معدوم فی نفس الامر
وهو ظاهر فهو وان كان صحيحا فی نفس الامر لكنه لا يفيد فلا يتم التقريب فان غاية ما يلزم منه كون الادراك الحصولی موجودا فی نفس الامر اعم من
ان يكون موجودا فی الخارج او فی الذهن واعم من ان يكون السلب جزء المفهوم او لا يكون والمطلوب ههنا انما هو اثبات ان العلم الحصولی موجود
فی الخارج فينا من غير ان يعتبر السلب فی مفهومه وان اريد الثانی فلا تكون المقدمة المذكورة صحيحة لانه يكون معناها على هذا التقدير ان الامر
العدمی لا يكون انتفاء لما ليس بموجود فی الخارج وهذا باطل فان من الاشياء ما لا وجود له فی الخارج بل فی الذهن ويعرض له العدم وان اريد

الايراد السابع

الثالث لا تكون المقدمة المذكورة صحيحة ايضا اذ على هذا يكون معناها ان الامر العدمی لا يكون انتفاء لما يكون السلب جزء المفهوم وهذا باطل
فان العدمی كثيرا ما يكون انتفاء لما يكون السلب جزء المفهوم كاللاعمی والايراد السابع ان الثابت بالشق الاول فی الدليل المذكور ليس الا
وجودية ذلك الادراك الزائل ولا يلزم من وجودية ادراك حصوليته لجواز ان يكون حضوريا فلا يثبت كون الحصولی وجوديا وجوابه علم مما
ذكرنا سابقا من ان المراد بالادراك الواقع فی الشق الاول الادراك الحصولی فاحتمال كونه حضوريا خارج من البين والايراد الثامن ما اورده

الايراد الثامن

لبعض الناظرين افتخر به حيث قال التحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق العلم بشيء ولا يدل على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى معبرة بالحالة الادراكية ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات وعلى المصنف لا يمكن دفعنا اصلا انتهى **اقول** القول بالحالة الادراكية من مبتدعات المتاخرين كشارح التجريد الجديد وصاحب الافق المبين وتبعهما السيد المحقق وتبعهم صاحب سلم العلوم وامثاله واما في كلام المتقدمين فليس لها اثر ولا خبر فانهم آمنوا قاطبة على ان العلم هو الصورة الحاصلة وفرعوا عليه مقدمات كاتحاد العلم والمعلوم وغير ذلك اذا عرفت هذا فنقول ان كان غرض هذا المورد من كلامه البيان الواقعي لان كلام صاحب المطارحات لا يستقيم على مذهب المتاخرين فمسلم لكنه لا يفيد ههنا وان كان غرضه الايراد على صاحب المطارحات كما يقتضيه سباقه[1] وصرح به في سياقه فهو ليس بوارد لا على صاحب المطارحات ولا على المصنف ولا على غيرهما من المحققين لان كلامهم مبني على ما حقق عندهم من ان العلم هو الصورة العلمية والايراد التاسع[9] ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا حيث قال بعد نقل كلام صاحب المطارحات انت خبير انه لا يخلو عن ضرب اقناع اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد من وجود آخر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا نسلم ذلك فلا يلزم الا وجوده في مدرك ما عقلا او نفسا نباتية او فلكية او غيرها ان امكن واما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمه فلا يتم الدليل عليه سالما من المنع انتهى واجاب عنه الفاضل[2] المنصور في شرحه لهياكل النور بان المستدل ردد بين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على الوجه الملخص ان الادراك بعد ان لم يكن حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة اما ان تكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان تكون زوال صفة اخرى اولا والكل باطل الا الاول فثبت المطلوب **اقول** لا يخفى ان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع فانه ماذا اراد بقوله الادراك حالة حادثة فينا ان اراد انه حالة حادثة فينا كحصول الصفات الانضمامية للموصوف فهو ممنوع عند المعترض لا بد لاثباته من برهان ودعوى الضرورة لا تسمع وان اراد الاعم من ذلك ومن حصول النسبة المختصة والرابطة الخاصة بين العالم والمعلوم فهو يفيد المورد لا المجيب وبعد اللتيا والتي اقول خلاصة الكلام ههنا ان دليل صاحب المطارحات المذكور ليس دليلا برهانيا بل هو دليل اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة بين الحكماء ككون العلم عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن لا عبارة عن الاضافة وككون العلم هو الصورة الحاصلة لا حالة اخرى تحصل بعدها وكعدم تعلق العلم بالعدم ومع ذلك فلا يثبت منه الا كون الادراك اعم من الوجودي والانتفاء الثابت لا وجودية خاصة والمطلوب هذا لا ذاك اللهم الا ان يقال الغرض منه ليس الا نفي كونه زوالا محضا واما نفي كونه انتفاء ثابتا فبدليل آخر فتدبر ولقد اطلنا الكلام في هذا المقام وفصلنا ما لم يفصله الاعلام لان المقام مقام مزلة الاقدام كم زلت فيه اقدام الاقوام **قوله** حاصلة آه قد ذكرنا مدلول الحاصل فلا تغفل

قوله للنفس الموجودة فائدة تقييدها بالموجودة ستظهر عن قريب **قوله** اما ان يكون ايضا اي كما فرض زواله علما حصوليا **قوله** اي امر اي يريد ان المراد بالصفة الامر مطلقا لا معناها الحقيقي فلا يرد عليه ما سيأتي **قوله** غير الادراك الحصولي تتحقق فيه ثلث صور احدها ان يكون ذلك الزائل علم الصفة الانضمامية وثانيها ان يكون نفس صفة من صفاتها كالسرور والحزن وغيرهما وثالثها ان يكون علم النفس بذاتها واليها اشار بقوله سواء كان علما حضوريا اولا **قوله** وعلى الثاني اي على تقدير ان يكون الزائل امرا غير الادراك الحصولي يلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبيل آن الادراك حسما له قوة لادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية

له السباق بفتح السين بعدها باء موحدة يستعمل في القرينة اللفظية المتقدمة والسياق بكسر السين بعدها ياء مثناة تحتانية في المتاخرة هذا على الاكثر ١٢ منه نظله

له ای بالفاضل غياث الدين المعروف بالمنصور ابن صدر الدين الشيرازي معاصر الدواني رحمهم الله تعالى ١٢ منه نظله

قوله ... غلام يحيى

قوله وعلى الاول اى على تقدير كون ذلك الزائل حصوليا قوله والا لزم آه اى وان لم يكن الزائل وجوديا لزم تعلق العدم بالعدم

واللازم باطل فالملزوم مثله قوله انتفاء ما ليس بشئ يستفاد منه ان المعدوم ليس بشئ والتحقيق ان الشئ قد يطلق على الموجود

فالمعدوم لا يكون شيئا بهذا المعنى وقد يطلق على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيكون المعدوم بل الممتنع ايضا شيئا بهذا المعنى كذا حققه المحقق

الدوانى[1] فى حواشى شرح التجريد والمراد ههنا هو المعنى الاول قوله وهو محال هذا هو المشهور بين الجمهور وتوضيح المقام ان السلب ان اعتبر معه ثبوت

كما فى القضية المعدولة يسمى سلبا ثابتا وان لم يعتبر معه ثبوت يسمى سلبا محضا وانتفاء بسيطا والسلب الثابت يتعلق به السلب اتفاقا واما السلب

المحض فهل يتعلق به سلب اختلفوا فيه فالذى ذهب اليه الجمهور هو انه لا يتعلق السلب به انما يتعلق بالوجود والثبوت وادعوا فيها الضرورة

واستدل عليها المحقق الدوانى[2] فى حواشيه الجديدة لشرح التجريد بان السلب المحض لما كان معنى غير مستقل فلا تكون له صلاحية لان يضاف

اليه السلب اذ لا بد للمضاف اليه من ان يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يخفى عليك ما فيه فانه منقوض بايراد السلب الرابطى على النسبة الايجابية

فانها ايضا رابطة فلو كانت الرابطية مانعة عن التعلق فكيف يورد السلب على الايجابية لكونها رابطة وايضا قد تقرر فى مقره ان الحق

هو الجعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية من دون اللحاظ الى وجودها واتصافها بوجودها وهى فى هذه المرتبة معدومة محضة لا حظ لها

من الوجود ومع ذلك فيتعلق العدم بها فيها فقولكم السلب لا يضاف الا الى الوجود غير صحيح واجاب بعضهم عن الاول بان كلام الدوانى

مبنى على ما ذهب اليه المتاخرون من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات وعن الثانى بان الحصر فى قولهم ان السلب

لا يضاف الا الى الوجود ليس حقيقيا بل هو بالقياس الى السلب وفيهما ما فيهما اما فى الاول فلان كلام الدوانى فى مواضع من تصانيفه صريح

فى ان النسبة السلبية عبارة عن رفع النسبة الايجابية فنسبته لبساطتها اليه مما لا ينبغى ان يصغى اليه واما فى الثانى فلان غرض المورد ليس الايراد

على هذا الحصر حتى يقال بانه اضافى بل غرضه انه كما انكم جوزتم ورود السلب على نفس الماهية من غير لحاظ الثبوت فلم لا تجوزون وروده

على ماهية السلب مع قطع النظر عن الوجود اذ لا فرق بين الماهيات الأخر وبين ماهية السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها والقول

بان الحصر اضافى لا يدفعه بل هو اول الكلام ولعل التحقيق هو ما ذهب اليه المحققون من انه تمكن اضافة السلب المطلق الى السلب المطلق ايضا

كما انه يضاف الى الوجود والماهيات الآخر والفرق بين الامرين مما لا برهان عليه لا يقال فعلى ما جوزتم من اضافة السلب الى السلب

من غير لحاظ الى التحقق يختل كثير من قواعدهم المضبوطة منها حصر القضية عند اتحاد الطرفين فى الموجبة والسالبة فانه لما جاز ورود السلب

على السلب خرج قضية ثالثة وهى سالبة السالبة فيختل الحصر ومنها قولهم الشئ الواحد ليس له الا نقيض واحد فانه على هذا يكون للسلب

نقيضان سلب السلب والوجود ومنها تفسيرهم التناقض باختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب لاحتمال سلب السلب وهو غير السلب

ومنها اشتراط ايجاب صغرى الشكل الاول فانه لا ريب فى ان قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان

جسم فاشتراط ايجابها لا يكون صحيحا ومنها اشتراط ايجاب المقدمتين مع كلية احدهما فى الشكل الرابع ومنها ايجاب الصغرى

فى الشكل الثالث ومنها عدم انعكاس السالبة الجزئية بالعكس المستوى الا ان تكون من الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شئ

من الحيوان بانسان بادخال السلب على السلب سالبة جزئية فان سلب السلب الكلى لا بد ان يكون سلبا جزئيا كما ان رفع الايجاب

الكلى سلب جزئى التزاما وينعكس الى قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وان لم تكن من الخاصتين كيف وهو ملازم للايجاب

الجزئى الذى ينعكس كنفسه وبالجملة تلزم على تقدير اضافة السلب الى السلب مفاسد كثيرة لانا نقول لما كان السلب المضاف الى السلب

[1] اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه ظله

[2] اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه ظله

١٥٤

في المراتب الشفعية مستلزمة للموجبة المحصلة كسالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة السالبة وفي المراتب الوترية للسالبة

البسيطة كسالبة سالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة سالبة السالبة لم يعتبروه على حدة بل استغنوا باعتبار الموجبة والسالبة

عن اعتبار هذه المراتب فاجروا عليهما الاحكام فحسب فمعنى قولهم الشيء الواحد لا يكون له الا نقيض واحد انه لا يكون له نقيضان متباينان

في المصداق فسلب السلب والوجود ليسا بمتباينين حتى يكون للسلب نقيضان والحاصل ان عدم اعتبارهم سلب السلب ليس

لعدم امكانه بل لعدم افادته فائدة جديدة كيف وقد قالوا في بحث النقيض ان نقيض كل شيء رفعه فلو لم يتعلق السلب بالسلب

لزم ان لا يكون للسلب نقيض بهذا المعنى فمن قال بان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء لم يات عليه برهانا قويا بعد وهذا

معنى قول المحقق الدواني[له] في منهيات شواكل الحور كما نقله السيد المحقق ههنا ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان

واجاب عنه السيد المحقق بقوله وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة الخ وغرضه منه تاويل المقدمة المذكورة بحيث لا يرد عليه المنع وحاصله

انه ليس معنى المقدمة المذكورة ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء مطلقا حتى يرد عليه المنع بان العدم يضاف الى العمى وهو عدمي

بل معناه ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء بحيث لا يستلزم الوجود فانه لو لم يستلزم عدم عدم الشيء وجود ذلك الشيء لزم ارتفاع

النقيضين فلا بد ان يستلزم وجود ذلك الشيء فعدم العدم واللاعمى اللذان اوردا في سند المنع وان كان انتفاء لما ليس

لكن هذا الانتفاء مستلزم للوجود فان عدم العدم يستلزم الوجود واللاعمى يستلزم البصر وقس عليه امثال ذلك فعلى تقدير كون الادراك

زوالا يلزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله وتوضيحه ان هذا الزوال اللاحق كادراك زيد

مثلا ان لم يستلزم وجود الشيء الثالث كادراك بكر لزم ارتفاع النقيضين وهما ادراك بكر وعدمه اعني ادراك عمرو وان استلزمه

لزمت وجودية ادراك بكر فيثبت المدعى كلية باجراء هذا التقرير في جميع الادراكات ومن ههنا ظهر الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير

السابق وهو ان في التقرير السابق تثبت وجودية كل ادراك يتعلق ادراك آخر عليه بناء على ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس

بشيء فتثبت وجودية ادراك بكر يتعلق ادراك عمرو عليه وتثبت وجودية ادراك عمرو بتعلق ادراك زيد عليه وقس عليه واما في هذا التقرير

فتثبت وجودية كل ادراك بعد تعلق الادراك بادراكه والزوال بزواله فتثبت وجودية ادراك بكر بتعلق ادراك زيد على ادراك عمرو

المتعلق بادراك بكر لا بمجرد تعلق ادراك عمرو وهكذا قوله اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر اه توضيح المقام ان العلم على

مذهب الازالة اما[عطف] ان يكون عبارة عن الزائل من حيث انه زائل فادراك زيد هو ادراك عمرو حين تعلق الزوال به وادراك عمرو هو

ادراك بكر حين تعلق الزوال به واما[عطف] ان يكون عبارة عن نفس الزوال فادراك زيد هو زوال ادراك عمرو وادراك عمرو هو زوال

ادراك بكر وهكذا وكل منهما باطل اما كونه عبارة عن الزائل من حيث هو زائل فلانه لو كان عبارة عن الزائل حين تعلق الزوال

لزم ان يكون ذلك الزائل وجوديا لامتناع تعلق العدمي بالعدمي فتلزم وجودية جميع الادراكات هذا اذا كانت المقدمة

الممنوعة على ظاهرها واما اذا اولت بما اولها به السيد المحقق فيقال لو كان كل ادراك زائلا من حيث هو زائل لزم تعلق العدم

بالعدم على وجه لا يستلزم الوجود وهو محال فلا بد ان يكون الزائل الذي تعلق الزوال بزواله كادراك بكر حين ادراك زيد وجوديا

فتثبت وجودية جميع الادراكات بعين هذا التقرير واما كونه عبارة عن الزوال فلانه اذا كان العلم كادراك زيد مثلا زوالا فلا بد

ان يكون زائله وجوديا لامتناع تعلق العدم بالعدم هذا اذا عمل بظاهر المقدمة واذا اولت بالتاويل السابق يجب ان يكون

ل

له اي مولانا جلال الدين الدواني رحمه الله منه

158

اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم زوال لان يحصل العلم

غلام يحيى

زائل زائله وجودیا کادراک بکر وہکذا فی کل علم فتثبت وجودیة جمیع العلوم علی کلا التقدیرین وکبعد للبیان والتی اقول لاوجہ لحکم الفاضل المحشی بالظہور علی تقدیر کون العلم عبارة عن الزائل واحتیاجہ الی البیان علی تقدیر الزوال فان کلیہما سیان فی الظہور وعدم الظہور فافہم واستقم قولہ بزوالہ کادراک عمرو حصل بزوالہ علم زید قولہ او بزوال زوالہ کادراک بکر مثلا حصل بزوال زوالہ علم وہو ادراک زید

قولہ اذ خصوصیة علم دون علم بان یتعلق الزوال بادراک بکر مثلا ولا یتعلق الزوال بزوالہ قولہ والزائل او زائل الزائل قال فی الحاشیة ہذہ المقدمة مربوطة بقولہ بزوالہ او بزوال زوالہ انتہت یعنی الاول للاول والثانی بالثانی قولہ بما فی حاشیة الحاشیة وہو ان العدم لا یکون انتفاء لما لیس بشئ علی وجہ لا یستلزم الوجود قولہ فما قیل الخ قد ذکرنا ان صاحب الشواکل اعترض علی حصر صاحب المطارحات بانہ لم لا یجوز ان یکون العلم زوال الادراک حضوری ولا یلزم من کون الادراک الحضوری وجودیا کون الحصولی وجودیا واجاب عنہ السید المحقق فی حواشی الشواکل بان المستدل اراد بالادراک فی الشق الاول الادراک الحصولی واورد علی ہذا الجواب المولوی محمد عظیم الگوفاموی بقولہ لکن یرد علیہ انہ یبقی امر خارج الشقین وہو ان یکون الزائل حضوریا غیر صفة کعلم النفس بذاتہا فلا یلزم علی تقدیر وجودیة الزائل المدعی انتہی وحاصلہ ان ادخال العلم الحضوری فی الشق الثانی لا ینفع لانہ لا یدخل فیہ الا العلم الحضوری الذی یکون صفة والعلم الحضوری الذی لا یکون صفة کعلم النفس بذاتہا یبقی خارجا عن الشقین فالایراد بحالہ وتفصیلہ ان احتمال کون الزائل حضوریا لا یخلو اما ان یکون داخلا فی الشق الاول او الثانی لا سبیل الی الاول لعدم ثبوت المدعی ح ولا سبیل الی الثانی لخروج احتمال ان یکون الزائل علما حضوریا غیر صفة کعلم النفس بذاتہا وقد اشار الفاضل المحشی الی دفع ہذا الایراد بوجہین الاول وہو اولاہما بتقییدہ النفس بالموجودة وحاصلہ ان الکلام فی ادراک النفس الموجودة فاحتمال کون الادراک زوال الادراک حضوری غیر الصفة وہو علم النفس بذاتہا ساقط من البین فانہ لو زال علم النفس بذاتہا لما حصل لہ ادراک غیرہا لان ما لا یدرک نفسہ لا یدرک غیرہ والثانی بتفسیرہ الصفة بالامر وحاصلہ ان ہذا الاحتمال بعد تسلیم امکانہ داخل فی الشق الثانی فان المراد بالصفة الواقعة فیہ لیس ما یقابل الذات حتی یرد ان ہذا الاحتمال لا یکون داخلا فیہ بل المراد بہا الامر سواء کان صفة او ذاتا فیدخل ہذا الاحتمال فی الشق الثانی ویصح الحصر بلا کلفة قولہ لان المفروض انما ہو کون الحصولی زوالا فالمطلوب انما یثبت لو ثبتت وجودیة العلم الحصولی والثابت علی تقدیر کون احتمال الحضوریة داخلا فی الشق الاول ہو الاعم فلا یتم التقریب فان قلت فاذن لا یعلم حال الحضوری ان یکون وجودیا او عدمیا قلت قد تقرر سابقا ان العلم الحضوری عین المعلوم من کل وجہ فحالہ بعینہ حال المعلوم فلا حاجة الی بیانہ قولہ وہو ممنوع بل باطل قولہ وکذا ما قیل لو کان الخ القائل المولوی محمد عظیم ایضا وعبارتہ ہکذا قولہ فالاولی ما فی المطارحات فیہ انہ اذا کانت المقدمة الممنوعة مأولة بما ذکرہ المحشی لا تلزم وجودیة جمیع الادراکات لانہ علی تقدیر کون الزائل السابق وجودیا فقط لا یلزم انتفاء ما لیس بشئ علی وجہ لا یستلزم الشئ بل یکون کل ادراک انتفاء ما لیس بشئ علی وجہ یکون مستلزما للشئ وہو الزائل الوجودی انتہت حاصلہا انہ لو کانت المقدمة القائلة العدم لا یکون انتفاء لما لیس بشئ مأولة بما ذکرہ السید المحقق فی حاشیة الحاشیة لا تلزم وجودیة جمیع الادراکات بل وجودیة الادراکات السابقة فقط دون اللاحقة مثلا ادراک زید یستلزم وجودیة ادراک بکر والا لزم انتفاء ما لیس بشئ علی وجہ لا یستلزم الوجود ولا تلزم منہ وجودیة ادراک عمرو فانہ لا یلزم من کونہ انتفاء الا تعلق الانتفاء کادراک زید بالانتفاء وہو لیس بمحال انما المحال انتفاء ما لیس بشئ بحیث لا یستلزم الوجود ولم یلزم ذلک ہہنا لاستلزامہ وجودیة ادراک بکر وہکذا وبالجملة کل ادراک یستلزم وجودیة الادراک السابق علیہ بمرتبتین ولا یستلزم وجودیة ما بینہ وبین السابق بخلاف ما اذا حملت المقدمة المذکورة علی ظاہرہا فانہ علی ہذا کل ادراک یستلزم وجودیة السابق علیہ

ہذہ ہی الفائدة الموعودة بہا منہ مد ظلہ

فقول السيد المحقق الاولى ما في المطارحات ليس باولى كما لا يخفى على ارباب النهى ووجه اندفاع هذا الايراد مما قرره الفاضل المحشي ظاهر لانك قد عرفت ان كل زوال صالح لان يحصل العلم بزوال زواله فادراك زيد وان لم يستلزم وجودية ادراك عمرو لكن يمكن ان يتعلق زوال آخر بادراك زيد ويكون ادراك امر آخر كسعيد فحينئذ يكون ادراك سعيد انتفاء انتفاء ادراك عمرو فيستلزم وجوديته والا لزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود وكهنا فقس قوله لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي كادراك زيد المتعلق بادراك عمرو والمتعلق بادراك بكر الثابت وجودية قوله لا يلزم وجودية الزائل اللاحق اي الزائل المتاخر عن ذلك الادراك الوجودي وهو ادراك عمرو قوله ثم اعلم آه ايراد ثم ههنا لمجرد التاخير في الذكر وهو دليل آخر غير ما ذكره صاحب المطارحات على ان العلم وجودي وليس بازالة وقد استدلوا عليه بوجوه اخر ايضا منها ان العلم يقتضي المطابقة مع المعلوم والا مطابقة معه ولا يصلح لها الا الصورة الحاصلة وانت تعلم ما فيه فانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم حكاية عليه فممنوع لا يسلمه الخصم وان اريد ما به يصح انكشافه فهو مسلم وموجود فيما اذا كان العلم عبارة عن الازالة ايضا وقد مر بعض ما يتعلق بهذا المقام سابقا فتذكره ومنها ما اورده المصنف في المحاكمات وتقريره انه لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس معنى الادراك للشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل ثبت من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة تفريع كون الادراك هو الظهور على حصول التميز عند الادراك كما يشهد به قوله فليس آه لان حصول شيء مع شيء لا يستلزم ان يكون عينه والا لكان الانسان عين الناطق بان يقال لا شك انه اذا حصلت الانسانية في الواقع حصلت الناطقية فليس معنى الانسانية الا الناطقية وهو كما ترى واما ثانيا فلان قوله ثم لما ثبت ان ذلك الشيء آه مصادرة على المطلوب فان الكلام انما هو في هذا ولم يثبت ذلك قبل ذلك واما ثالثا فلان قوله ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل غير صحيح واما رابعا فلان قوله ان الادراك هو ظهور الصورة آه يتضمن حمل المصدر على ما ليس عينه ولا [illegible] فافهم قوله بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست بعدمية سياق كلامه يوهم ان هذه المقدمة داخلة في الاستدلال وليس كذلك بل هي عين الدعوى قوله لانها ممتازة الخ حاصله ان الحالة المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها ولا شيء من العدم بممتاز عن غيره فلا شيء من العلم بعدم اما الصغرى فادعى الامام فيها الضرورة وقد نبه عليها بانه لو لم تكن ممتازة عن غيرها لم يحصل بها امتياز المعلوم عن غيره واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ما دام لم يحصل امتيازه عن غيره لم يحصل امتياز الشيء الآخر به ضرورة ان ما يمتاز به الشيء لا بد ان يكون اقوى مما امتاز ومن ثم قالوا ان ما لا يدرك ذاته لا يدرك غيره واما بطلان اللازم فظاهر واما الكبرى فظاهرة ضرورة ان التميز يقتضي الثبوت والعدم عار عنه واورد عليه ان المراد بالامتياز في قوله لانها ممتازة عن غيرها ان كان الامتياز بالذات فالصغرى ممنوعة لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة ويكون هذا القدر من الامتياز كافيا لانكشاف المعلوم به وان كان المراد به الامتياز مطلقا سواء كان بالذات او بالواسطة فالكبرى غير مسلمة فان الاعدام وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكنها ممتازة عنه بواسطة ما اضيفت اليه البتة كعدم زيد فانه ممتاز عن عدم عمرو لا من حيث هو بل من حيث ان ما اضيف اليه الاول غير ما اضيف اليه الثاني ويدفع بان ما اضيفت اليه الاعدام على تقدير كون العلم ازالة ايضا اعدام وسلوب غير ممتازة عن غيرها مثلا ادراك زيد عبارة عن زوال ادراك عمرو وهو عبارة عن زوال ادراك بكر وهو عبارة عن زوال ادراك خالد فادراك زيد وادراك عمرو اللذان هما عبارتان عن الزوالين ليسا بممتازين بذاتيهما وهو ظاهر ولا بواسطة ما اضيفا اليه اعني ادراك عمرو وادراك بكر لانهما ايضا سلبان وبالجملة المدركات على تقدير الازالة كلها

[Margin note:] ... ١٥٧ ... المستدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك ١٢ غلام يحيى

مسلوب فكيف يتميز بهما ما اضيف اليهما حتى يقال ان الاعدام ههنا ممتازة بواسطة الملكات وسيجيء ما لا مزيد عليه في توضيح هذا الدفع

قوله وايضا آه هذا دليل ثان لابطال كون العلم عدميا وتقريره ان كل عدم لا يكون الا بالنسبة الى ما يقابله لاستحالة الادراكية لو كانت علم

لكانت عدم ما يقابلها وهو ههنا اما الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بالشيء عما من شانه ان يعلم واما الجهل المركب الذي هو

عبارة عن العلم بانه يعلم الامر الواقعي مع انه لا يعلم وكل منهما باطل اما الاول فان الجهل البسيط عدم في نفسه فلو كان العلم عدما له لكان عدم ما

هو عدم فيكون ثبوتيا وهو خلاف المفروض واما الثاني فلان كثيرا من الاشياء خالية عن كل من العلم والجهل المركب والعدم مع

ما هو عدم له لا يخلو شيء عن احدهما فعلم ان العلم ليس عدما للجهل المركب والا لم يخل المحل عنهما **قوله** فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا اورد

عليه بعض الناظرين بانه لا ريب في ان بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة لان انتفاء التضايف بينهما

اظهر من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب فلعدم اباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع غير قابل واما انتفاء التضاد فلاباء طبيعتهما عن الارتفاع

عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا فرض كون العلم عدما يكون الجهل وجوديا غاية الامر ان لا يكون وجوديا في العنوان والتعبير فعلى تقدير

كون العلم عدم الجهل البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل صفة ثبوتية انتهى **اقول** هذا مع

كونه ماخوذا من شمس الضحى مما لا يلتفت اليه وذلك لان دليل الامام مبني على ما تقرر عند الكل من ان الجهل البسيط عبارة عن العدم ولم يقل احد بانه وجودي

فظاهر ان الامور المتقررة في الواقع او في الاصطلاح لا تتغير على تقدير مفروض فاذا فرضنا ان العلم عدم للجهل وقد عرفت ان الجهل ايضا عدم يلزم

كون العلم عدما للعدم بالمحالة فيلزم كونه ثبوتيا مع فرض كونه عدميا فالقول بان على تقدير كون العلم عدما لا يكون الجهل عدما سخيف جدا لا يقال

لو كان الجهل والعلم كلاهما عدميين لزم عدم انحصار التقابل بين الاربعة لعدم وجود واحد منها في هذه الصورة اما عدم وجود تقابل التضاد والتضايف

فلاشتراط وجودية المتقابلين فيهما واما عدم وجود العدم والملكة والايجاب والسلب فلاشتراط كون احدهما وجوديا فيهما وفي هذه الصورة

فرض كون كليهما عدميين فيلزم بطلان انحصار التقابل بين الاربعة لانا نقول الفلاسفة وان صرحوا بانحصار التقابل بين الاربعة في فن الامور العامة

لكنهم لما يأتوا بعد ببرهان شاف عليه ولذلك قال شارح حكمة العين الحكماء ما ادعوا انحصار التقابل في الاربعة وليس لهم دليل على ذلك بل

اصطلحوا على حسب احتياجهم اليها في العلوم انتهى وتوضيح ذلك انهم ذكروا في وجه الحصر ان المتقابلين اما وجوديان او لا على الاول اما ان يكون تعقل كل

منهما بالنسبة الى الآخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل صالح

للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب وهذا الوجه غير كاف لاحتمال كونهما عدميين في نهاية ما اجابوا عنه هو انهما لو كانا عدميين

فاما ان يكون كل منهما عدما مطلقا واما ان يكون كل منهما عدما مضافا واما ان يكون احدهما عدما مطلقا والآخر عدما مضافا والكل باطل

ولا رابع ههنا اما الاول فلعدم تقابل الشيء نفسه والعدم المطلق في نفسه شيء واحد فلا يتصور فيه التقابل ضرورة ان النسبة تقتضي تغاير

المنتسبين واما الثاني فلان العدم المضاف كعدم زيد مثلا لا يقابل العدم المضاف كعدم عمرو مثلا اصلا لاجتماعهما في كل موجود مغاير

لما اضيف اليه العدمان كخالد مثلا واما الثالث فلان العدم المطلق يجتمع مع العدم المضاف لوجود المطلق في ضمن المقيد فكيف يتقابلان

فعلم ان احتمال كون المتقابلين عدميين ساقط من البين ولهذا لم يعتبروه ولا يخفى عليك سخافته لجواز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر

كالعمى وعدم العمى والقول بان عدم عدم الشيء عين ذلك الشيء فعدم عدم البصر عين البصر ولا تفرقة الا في العبارة فاين التقابل بين

الاعدام غير مسموع لان عدم العدم يحتاج الى تصور العدم والبصر لا يحتاج اليه فسلب السلب ليس عين الايجاب وان كان يستلزمه والحاصل

قوله فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا

١٥١

ان احتمال كون المتقابلين عدميين باق بعد لم يدخل فى شئ من الصور الاربع ولا وجه لعدم اعتباره وحصر التقابل بين الاربعة فالعلم لو كان عدما للجهل وهذا ايضا عدم يكون كالعمى وعدمه خارجا عن الاقسام الاربعة ولا مضايقة فيه ولعلك تفطنت من ههنا امرا آخر وهو ان كون العلم والجهل متقابلين بالعدم والملكة موقوف على ثبوت ان احدهما عدمى والآخر وجودى فجعله موقوفا على وجود العدم والملكة كما هو منطوق كلام ذلك الامام بعيد جدا ثم التحقيق فى تقسيم التقابل ما ذكره نظام الافاضل فى حواشيه المتعلقة بحواشى شرح التجريد القديمة من ان الشيئين اللذان لا يجتمعان على موضوع واحد من جهة واحدة اما ان يكون احدهما سلبا للآخر اولا والاول لا يخلو من ان يكون السلب مقيدا بكونه عما من شانه اولا والاول العدم والملكة والثانى الايجاب والسلب والثانى ايضا لا يخلو اما ان يتوقف تعقل كل واحد منهما على صاحبه اولا والاول التضايف والثانى التضاد فعلم ان التضاد اعم من ان يكون المتضادان فيه وجوديين كالسواد والبياض او عدميين كعدم الحول وعدم البصر اذا لم يكونا مقيدين بما من شانه او كان احدهما وجوديا والآخر عدميا كوجود الملزوم وعدم اللازم انتهى كلامه فعلى هذا العلم والجهل على تقدير كونهما عدميين يدخلان فى المتضادين فافهم **قوله** لخلو المحل عنهما يرد ههنا ان الجهل المركب قسم من العلم فلا وجه لجعله مقابلا للعلم ولو سلمنا التقابل فلا يكون التقابل فيه الا تقابل العدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يمتنع ارتفاعهما عن موضوع موجود كالجماد بل عن موضوع قابل للامر الوجودى بما من شانه العلم لا يخلو عن العلم والجهل المركب فعدم اتصاف الجماد بهما لا يبطل كونهما متقابلين بالعدم والملكة ومع قطع النظر عن ذلك نقول الجماد خال عن العلم والجهل البسيط ايضا لكون التقابل بينهما ايضا بالعدم والملكة فتخصيصه بالثانى بلا مخصص ومن ههنا ظهر ما فى قول بعض العلماء المراد بالمتقابلين على ما استبان فى العلم الاعلى ما يستحيل الخلو عنه ولا تكون هناك واسطة ولا يكون الصلاحية للاجتماع فى محل واحد من جهة واحدة فى زمان واحد وههنا قد تحققت الواسطة انتهى **قوله** وفيهما ما فيهما نقل عنه فى وجه اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم مقدوح لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو وفى وجه اختلال الدليل الثانى انه مختل الحصر لجواز ان تكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره فى الترديد انتهى فحاصل الوجه الاول ان كبرى الدليل الاول وهو قوله العدم ليس بممتاز عن غيره مخدوش لامتياز عدم زيد عن عدم عمرو بالاضافة واورد عليه بعض الناظرين بان غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم عدما محضا وظاهر ان العدم المحض لا يتميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه انتهى **اقول** ان اراد ان العدم المحض لا يتميز بالذات فمسلم لكنه ليس بمراد ههنا والا تكون الصغرى ممنوعة وان اراد انه لا يتميز اصلا كما يظهر من قوله اصلا فممنوع وحاصل الوجه الثانى ان المستدل ذكر احتمالين احدهما ان يكون العلم عدما للجهل البسيط وثانيهما ان يكون عدما للجهل المركب وبقى ههنا احتمال ثالث لم يذكره وهو ان يكون عدما للجهل مطلقا فاختل الحصر للمورد فى الدليل واورد عليه بعض الناظرين بان الجهل على تقدير كونه مشتركا بين الجهل المركب والبسيط لا يمكن تحققه الا فى ضمن احدهما فلا محيد عما الزم الامام انتهى **اقول** ليس غرض الفاضل المحشى ان هذا الاحتمال الثالث صحيح فى الواقع بل غرضه مجرد اختلال الحصر بترك الشق الثالث ولا محيد عنه وبعد التيا والتى اقول الدليل الاول للامام قوى والثانى ليس بقوى بل ليس بصحيح كما لا يخفى فافهم

قال قال بعض المحققين المراد به مولانا جلال الدين الدوانى حيث قال فى بعض حواشيه وحاصل ما قاله ان الاولى فى الشق الاول من الشقين المذكورين فى كلام صاحب المطارحات ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لامر وذلك الامر قبله لا يخلو اما ان ينتهى الى ادراك وجودى ولا ينتهى بل يذهب سلسلة الانتقالات الى غير النهاية على انه لا يلزم ان يكون النفس لها كانت غير متناهية الا بهما فلا يلزم .... الى ادراك وجودى ....

قوله مسلم لكن .... على ....

المولوی نظام الدين محمد بن فضل الله تلميذ السيد الباقر داماد ١٢ منه مد ظله

الى المولوى تراب على ١٢ منه مد ظله

ادراكا حضوريا فلا يلزم الا وجودية مطلق العلم والمدعى هو وجودية العلم الحصولي قوله والجواب اي الجواب يعني الجواب عن هذا الايراد هو الجواب الذي مر سابقا من ان احتمال كون الزائل ادراكا حضوريا داخل في الشق الثاني والمراد بالادراك في الشق الاول هو الحصولي فقط فيلزم وجودية العلم الحصولي قطعا وقال بعض الناظرين لا يخفى على المتأمل ان الايراد لو قرر الزاما على المحقق الدواني حيث جوز في شرح هياكل النور كون الادراك الزائل حضوريا فلا يتمشى هذا الجواب انتهى اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح الهياكل فان المحقق الدواني لم يجوز فيه كون الادراك الزائل حضوريا بل تركه في حيز الامكان حيث قال ناقضا على صاحب المطارحات على تقدير كون العلم زوالا لادراك آخر لم لا يجوز ان يكون زوالا لادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك قال في الحاشية قد نقل عنه اي في حواشي شرح هياكل النور ولا يخفى ان كلام المحقق المذكور في هذا المبحث لا يخلو عن تناقض فانه مال في حواشي شرح التجريد الى ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود دون السلب وههنا يميل الى تعلق السلب بالسلب ويعترض به على صاحب المطارحات قوله منها ان في ما اختاره صاحب المطارحات من انه لو كان كل علم زوالا لادراك سابق عليه لكان الادراك السابق وجوديا لاستحالة والا لزم تعلق العدم بالعدم وهو محال قوله لا يتم التقريب هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب والمراد بالاستلزام الاستلزام القريب فلا ينتقض بذكر مقدمة واحدة قوله لان المدعى آه يعني ان غرض المستدل هو اثبات وجودية العلم الحصولي بمعنى انه ليس عدما محضا ولا عدوليا والثابت بالدليل المذكور اعم منه ومن الانتفاء الثابت اذ المحال انما هو تعلق العدم بالعدم البسيط لا بالعدم العدولي فيبقى احتمال كون الادراك عدما عدوليا قوله بخلاف هذا الطريق اي الطريق الذي اختاره بعض المحققين فان الذي الزمه على تقدير كون كل ادراك زوالا لما قبله هو ان تكون للنفس ادراكات غير متناهية وهو لازم على كل تقدير سواء كان الادراك عدما بسيطا او عدوليا فيبطل الاحتمالان وتثبت الوجودية قوله يلزم امر آه يعني على هذا الطريق على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية في النفس بخلاف طريقة صاحب المطارحات فانه على تقدير نقيض المدعى يلزم هناك كون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء وهو امر استحالته غير بينة بل غير صحيحة قال في الحاشية وذلك بين يعني بطلان كون الانتفاء انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود امر بين فان عدم عدم الشيء يستلزم وجود ذلك الشيء لاستحالة والا لزم ارتفاع النقيضين فعدم العمى مستلزم لوجود البصر وعدم العدم مستلزم للوجود قوله وليعلم آه هذه فائدة غريبة جليلة اوردها لتوقف بطلان اللازم عليه قوله ان ارتفاع النقيضين آه حاصل الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس بمحال فانه لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما تقرر في بقره من استحالة اجتماع النقيضين فالملزوم مثله وجه الملازمة ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين بناء على ان نقيض كل شيء رفعه فرفع النقيضين نقيض للنقيضين لا محالة وظاهر ان استحالة احد النقيضين يوجب النقيض الآخر فلو كان ارتفاع النقيضين الذي هو نقيض للنقيضين محالا لزم وجوب ما هو نقيضه وهو النقيضان فيلزم من استحالة ارتفاع النقيضين وجوب النقيضين وهو المعني باجتماع النقيضين وذلك لما ارادناه قوله فان نقيض كل شيء رفعه هذا هو المشهور بين الجمهور في بحث التناقض ويرد عليه انه يلزم عليه ان لا يكون الايجاب نقيضا للسلب وايضا لا يكون التناقض من النسب المتكررة وهو خلاف ما صرحوا به والجواب عنه ان المراد بالرفع اعم من الرفع الصريحي والضمني فلا اشكال لا يقال قد صرحوا بان التصورات لا تناقض لها مع انه يمكن رفعها لانا نقول النقيض بمعنى الرفع شامل للمفردات والمركبات باجمعها ونفي التناقض في التصورات بمعنى آخر وهو التدافع في التحقق بمعنى ان لا يتحقق كل واحد من الرافع والمرفوع في شيء من الاشياء معا ولا يرتفع عنه كل واحد منهما معا فان هذا المعنى مخصوص بالقضايا

كذا فی شرح المواقف والكلام فی هذا المرام طويل لايسعه المقام **قوله** وهو ای وجوب النقيضين مستلزم لاجتماع النقيضين وهو محال **قوله** وقد يستنبطون آه وههنا جواب آخر ذكره الفاضل[1] الرامفوری وهو ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين حتى يلزم من استحالة الاول وجوب الثانی بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين وهو اعم من ارتفاع النقيضين فانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا عكس لجواز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا **قوله** وهو انه ليس معناه آه حاصل هذا الدفع ان ارتفاع النقيضين يستعمل لمعنيين الاول معنى رفع تحقق النقيضين معا بان تصرف المعية الی تحقق النقيضين ويقال معيته تحقق النقيضين مرفوعة وهذا المعنى ليس بمحال ولم يقل احد باستحالته والثانی رفع احد النقيضين بان يتعلق الرفع باحد النقيضين علی طريق تعلق الرفع بموضوع الطبعية فيكون معنی ارتفاع النقيضين رفع كل واحد واحد من النقيضين وهذا المعنی هو الذی قلنا باستحالته وغاية مايلزم من استحالته وجوب احد النقيضين الذی هو نقيض ارتفاع النقيضين فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا الجواب وان كان وافيا بدفع الاشكال لكن لما كان المتبادر من ارتفاع النقيضين تعلق الرفع بالنقيضين من حيث الاجتماع الذی هو المعنی الاول وما ذكره المجيب تكلف بحت لم يرض به معاصر استاذ الفاضل المحشی وقال بعض الناظرين فی وجه عدم الرضاء ان لفظ ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقيضين معا وثانيهما رفع احد النقيضين وثالثها معية ارتفاعهما كما قال معاصر استاذ المحشی والمحشی غفل عن هذا المعنی الثالث مع انه هو المتبادر الی الفهم والمعنی الذی اختاره بعيد عن الفهم جدا انتهی اقول المتبادر الی الفهم انما هو المعنی الاول دون الثالث فان لفظ الارتفاع مفرد مضاف الی النقيضين فالمتبادر منه ارتفاع النقيضين معا لا معية الارتفاعين **قوله** حتی يلزم ما الزم من ان استحالة ارتفاع النقيضين بهذا المعنی يستلزم وجوب النقيض وهو النقيضان معا فيلزم اجتماع النقيضين لا محالة **قوله** فانه ليس بمحال لانه يصدق حين تحقق احد النقيضين ايضا **قوله** الذی يتحقق بتحقق فرد آه فيه تقليد للسيد المحقق لما ذكره فی حواشی الحاشية الجلالية حيث قال المطلق يوخذ علی وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو هو ولا يلاحظ معه الاطلاق وهو يصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفی بانتفائه وهو موضوع المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثانی ان يوخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق فح لا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابی عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفی بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية انتهی وهكذا ذكره فی منهيات حاشية شرح المواقف ولا يخفی علی الفطن الماهر بالفن ما فيه من الخطاء البين فی موضعين الاول فی قوله اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية الخ فانه نص فی التلازم بين المهملة القدمائية والجزئية وليس كذلك فان التلازم انما هو بين الجزئية والمهملة عند المتاخرين التی يحكم فيها علی افراد الموضوع من غير بيان كميتها بناء علی ان كلما يصدق الحكم علی افراد الموضوع بالاهمال فلا اقل من ان يصدق علی فرد واحد فتصدق الجزئية لا محالة وكذا العكس واما بين المهملة القدمائية والجزئية فلا يمكن التلازم لان من الاحكام ما لا يسری الی الافراد وما زعم المحقق[2] الدوانی من ان المهملة القدمائية ايضا تستلزم الجزئية مبنيا علی ان يكون الحكم فی تلك الجزئية علی البعض الافراد الحقيقية اعنی الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية حيث قال فی حاشية التهذيب الحق ان المهملة تستلزم الجزئية المحكوم فيها علی الافراد الحقيقية اعنی الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية التی خصوصها بحسب الاعتبار وقد اشار اليه فی المشغلة حيث قال فی دفع شك من قال ان الجنس يحمل علی الحيوان والحيوان علی الانسان مع ان الجنس لا يحمل علی الانسان ان الجنس

مقولة بقول السبع ١٢

[1] ای مولوی رستم علی الرامفوری ١٢ منه مد ظله

[2] ای العلامة جلال الدين الدوانی رح ١٢ منه مد ظله

انما يحمل على الحيوان من حيث اعتبار تجريده فى الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة وايقاع هذا التجريد اعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان
الى آخر ما قال ثم قال الشيخ وبالحقيقة ان هذا يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط وعلى البعض الذى لا يحمل على الاصغر ويشبه ذلك بان
الناطق يحمل على بعض الحيوان والحيوان يحمل على كل فرس وليس يلزم منه ان يحمل الناطق على كل فرس فقد صرح الشيخ بان هذه القضية تصدق
جزئية وعلم منه ان الجزئية اعم من ان يكون الحكم فيها على الافراد الحقيقية او الاعتبارية انتهى كلامه زعم فاسد لانا لو سلمنا ان الافراد فى الجزئية
اعم فلا يثبت التلازم الا اذا ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هى هى احكام سوى احكام الافراد وتفصيله على ما افاده الفاضل المحشى فى حواشيه
المتعلقة بشرح السلم لاستاذ استاذه مولانا حمد الله السنديلى ان الاحكام الثابتة للطبيعة من حيث هى هى التى هى موضوع المهملة القدمائية
انواع اربعة الاول ما هو باعتبار الخصوص نحو الانسان كاتب والثانى باعتبار العموم فحسب نحو الانسان نوع والثالث بكل اعتبار نحو
الانسان شيء والرابع باعتبار الذات فقط لا من حيث الخصوص ولا من حيث العموم كما يقال الانسان اعم من جميع الاعتبارات او مقسم
لجميعها او موضوع للمهملة القدمائية ونحوها فهذه القضايا مهملات قدمائية صادقة بدون الجزئية فظهر ان لا تلازم بين الجزئية والمهملة القدمائية
فقول السيد المحقق اذ موجبتها آه فاسد قطعا والثانى فى قوله وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفى الا بانتفاء جميع الافراد فان التحقق
والانتفاء سيان فى موضوع الطبيعة فى انهما لا يتحققان بتحقق فرد وانتفائه ولو تحقق موضوعها بتحقق فرد كان انتفاؤه ايضا كذلك وان اريد
بالانتفاء الانتفاء راسا فموضوع المهملة ايضا لا ينتفى بانتفاء فرد راسا فالصواب ان يقال وهو بهذا الاعتبار لا يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفى
بانتفائه وقد تصدى افضل المحشين فى حواشى شرح السلم للقاضى مبارك الكوفاموى لتاويل الكلام المذكور قائلا انه ليس معنى قوله موضوع
الطبيعة يتحقق بتحقق فرد انه يوجد بعين وجود ذلك الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق
بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة ولما وجد بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا بخلاف
موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا فى الذهن بوجود متحاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد الآخر انتهى كلامه وتبعه بعض الناظرين وعندى
ان هذا التاويل لا يقبله سياق العبارة المذكورة ولا سباقها ولا تتحمله الفاظها وكلماتها على ان بعض عبارات السيد المحقق فى حواشى
شرح المواقف كالنص على ان موضوع المهملة والطبيعية سيان فى تحققهما بتحقق فرد ما واجراء احكام الافراد عليهما عنده كما هو ظاهر العبارة
السابقة لا مازعمه هذا المتصدى فافهم ولا تزل وبعد اللتيا والتى اقول جواب الفاضل المحشى ههنا لا يحتاج الى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق
فرد بل انما يتوقف على انتفائه بانتفاء جميع الافراد فلو لم يذكر الامر الاول لكان اولى واحرى **قوله** وقد عرضته على الاستاذ فحسنه
الظاهر ان هذا العرض كان فى مجلس آخر غير مجلس المخاطبة المذكورة والشاهد العدل له لفظ العرض وتحسينه ما رده معاصره ومن ههنا ظهر
ما فى ما ذهب اليه البعض من ان حاصل الحكاية ان معاصر استاذ المحشى اعترض عليه فى مجلس الاستاذ فاجاب المحشى على الفور لكن لم يرض
به المعترض فعرض المحشى الجواب المذكور على استاذه فحسنه والذى بعثه على ذلك ما وجده فى نسخة غير معتمدة عليها من لفظ فى ذلك المجلس
بعد فحسنه **قوله** ثم آتى بتقرير آخر فى الحاشية بصيغة المضارع المتكلم انتهت فهو جواب آخر اورده المحشى بعد انقضاء تلك المجالس عند تصنيف هذه
الحاشية **قوله** وهو ان معناه الخ توضيحه على ما ذكره الاستاذ العلام سراج المحققين نور الله مرقده فى التحقيقات المرضية هو ان معنى ارتفاع النقيضين رفع
احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض اولا ويتحقق النقيض الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة فى ان ما
رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال ولا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم

وقد عرضته على الاستاذ فظل فحسنه ثم آتى بتقرير آخر ان معناه انه على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الآخر محال وهو ان انما يستلزم وجوب احد النقيضين على تقدير ارتفاع الآخر محال ان... وجوب النقيض... وهو ليس بمحال... علامه محمد ...

ك اى المولوى فضل حق الخيرآبادى رح ۱۲ منه مدظله

ك وهو قوله الحصول فى تعريف النظرى يحمل على الحصول المطلق ومطلق الحصول الخ ۱۲ منه مدظله

ك اى مولانا محمد عبد الحليم رح ۱۲ منه مدظله

اجتماع النقيضين **قوله** وقريب منه ای ما آتی به فی الحال **قوله** ما افاد وهو بنفسه فی المنهية ای الاستاذ انتهت ويؤيده لفظ افاد وما ذهب
اليه البعض من ان ضمير افاد راجع الى معاصر الاستاذ المخاطب بعيد كل البعد والذی حمله عليه ما وجده فی بعض النسخ الغير الصحيحة لفظ
عفا الله عنه بعد قوله بنفسه **قوله** ان معناه معية رفعهما محال آه حاصله ان معنى قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معية رفعهما محال فيجب
وجود نقيضه وهو سلب هذه المعية بناء على ان نقيض كل شیٔ رفعه وهذا ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين يتحقق ايضا سلب معية
رفعهما وهو ظاهر **قوله** فافهم قد جرت عادة المحشين انهم يجعلون قولهم فافهم وتدبر وتدرب وتامل فيه وفليتامل وامثالها
اشارات الى اسولة وازاحات والتحقيق ما خطر ببالی عند تصنيف تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل
من ان الاولى ان يجعل قولهم فافهم واستقم وامثالها وصية بفهم ما قبله لدقته وقولهم فتدبر وتدرب وتفكر وامثالها اشارة
الى فكر امر دقيق يناسب المقام او تحقيق يلايم المرام وقولهم فتامل وفليتامل مع فيه او بدونه وامثالها اشارة الى خدشة وازاحة وهذا
كله اذا لم تدل القرينة على خلافه والا فالعبرة لها وعلى هذا فقوله ههنا فافهم اشارة الى فهم ما قبله لكونه بحثا مشكلا دقيقا لا يتيسر لكل احد
فهمه كما هو حقه ويمكن ان يكون اشارة الى دفع ما يرد على ما افاده استاذه من ان نقيض كل شیٔ كما يكون رفعه كذلك يكون مرفوعه
ايضا فمعية رفعهما الذی هو معنى ارتفاع النقيضين وان لم يستحل رفعه وهو سلب معيتهما لكن يستحيل مرفوعه البتة وهو النقيضان
فعاد الاشكال ولم ينفع القيل والقال بان النقيضين واجتماعهما انما هو مرفوع الرفعين لا مرفوع معية الرفعين فان الارتفاعين اذا
اضيفت اليهما المعية صارت امرا آخر غيرهما فمعية الرفعين الذی هو معنى ارتفاع النقيضين ليس نقيضه الا رفعه وهو سلب معيتهما وهو
ليس بمحال لكن بقی ههنا امر آخر وهو انه يمكن اجراء الاعضال فی اجتماع النقيضين وتقريره على ما ظهر لی فی هذا الوقت ان اجتماع النقيضين
ليس بمحال فانه لو استحال لزم ارتفاع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان نقيض كل شیٔ رفعه فنقيض النقيضين
ارتفاعهما واستحالة احد النقيضين توجب وجود النقيض الآخر فاستحالة اجتماع النقيضين توجب نقيضه وهو ارتفاع النقيضين
والجواب عن هذا الاعضال على نحو ما مر ان معنى اجتماع النقيضين انه على تقدير وجود نقيض وجود النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم
ارتفاع ذلك النقيض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ان يقال ان معناه معية وجودهما محال فيجب سلب هذه
المعية وهو ليس بمحال فتفكر واحفظ ما القيت عليك من المباحث الشريفة فلعلك لا تجدها فی غير هذه التعليقات النفيسة
قال فی الحاشية مع انه آه هذا ايضا دفع للمنع الوارد على المقدمة المذكورة باثباتها وحاصله ان عدم تعلق السلب بالسلب امر مشتهر
وان لم يكن صحيحا فی نفس الامر فيصح التمسك بها على سبيل الجدل فدليل صاحب المطارحات جدلی لا برهانی **قال** فيها وظاهر
ان ذلك ليس بظاهر البطلان **اقول** هذا ظاهر البطلان ولا دخل له فی اثبات المقدمة الممنوعة بالشهرة **قوله** بهذا تثبت المقدمة
الممنوعة الخ الغرض منه الرد على المولوی عظيم الكوفاموی على قوله فيه انه لا يلزم اثبات المقدمة الممنوعة من تعلق الزوال الثانی
بالاول باعتبار الثبوت كما يظهر لمن له فكر صائب فلا فائدة فی ذكر هذا القول انتهى يعنی لا فائدة فی قول السيد المحقق مع انه آه اذ
المشهور لا يفی بالمقصود فانه يجوز ان يكون الادراك الذی تعلق به الادراك سلبا ثابتا فبالادراك اللاحق لا يزول الا ثبوته وبقی
السلب المحض وهكذا كل ادراك فالامر العدمی مح لا يتعلق بالسلب المحض بل بالثبوت وهو ليس بمحال فلا يلزم ما هو المقصود من كون
الادراك وجوديا محضا وحاصل الرد انه ليس غرض السيد المحقق من ذكر هذا القول وفاءه بالمقصود بل مجرد اثبات المقدمة

الممنوعة ولو بطريق الشهرة وهو حاصل بنفي مطلق الفائدة في ذكره غير صحيح **اقول** كون عدم تعلق السلب بالسلب مشهورا ام مشهور لا يخفى على ماهر الفن خصوصا المحقق المانع فهو يعلم شهرته دغرضه من ايراد المنع على المقدمة انما هو الطالبها على التحقيق وان كان ثابتا عند الجمهور فذكر السيد المحقق قوله مع انه لا فائدة في ذكرها في سياق جواب منعه اذ ليس فيه الا ذكر ما قد علمه من قبيل نعم لو كان به دفاع بالمقصود لكان في ذكره فائدة البتة واذ ليس فليس وهذا هو مراد الكوفاموي من قوله فلا فائدة في ذكر هذا القول وما ذكره الفاضل المحشي لا يدفعه وانا اقول لبعض الناظرين لو كان غرض القائل بنفي الفائدة عن ذلك القول انه لا فائدة له في اثبات المطلوب وان كان له فائدة اخرى فلا يتوجه ما قال المحشي انتهى فسخيف جدا لما عرفت **قال** ثم لا يخفى الخ الغرض منه اثبات اولوية تقرير صاحب المطارحات من تقرير بعض المحققين وحاصله ان طريقة بعض المحققين لا تدل الا على وجودية الادراك الاخر الذي تنتهي اليه سلسلة الادراكات والمقصود انما هو وجودية جميع الادراكات بخلاف تقرير صاحب المطارحات فانه تثبت منه وجودية كل ادراك باجراء التقرير المذكور في جميع الادراكات بناء على ما مر من ان كل زوال صالح لان يتعلق العلم بزواله وبزوال زواله فكان تقرير صاحب المطارحات اولى **قوله** لا انها تدل على الايجاب الكلي المراد بالايجاب الكلي كون كل ادراك وجوديا وههنا وجهان لعدم تمامية التقريب احدهما عدم دلالة الدليل المذكور الا على الاعم من كون الادراك وجوديا محضا وانتفاء ثابتا والمرام انما هو الاول فقط وهو مشترك الورود على تقرير صاحب المطارحات وتقرير بعض المحققين وثانيهما عدم دلالته على الايجاب الكلي مع قطع النظر عن ثبوت الوجودية المحضة والاعم وهو وارد على تقرير صاحب المطارحات خاصة وغرض السيد المحقق من قوله ثم لا يخفى انما هو بيان هذا الوجه لا الوجه السابق **قال** اقول فيه نظر الخ مورد النقض قول الدواني والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية آه وحاصل النظر انه لو لم سلسلة الادراك الى ادراك وجودي لا يلزم اجتماع ادراكات غير متناهية في النفس كما هو المتبادر من ذلك القول بل اعدام ادراكات غير متناهية لانه اذا كان كل ادراك زوالا لما قبله لا تبقى الادراكات السابقة عند الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا فيكون جميع تلك الادراكات الغير المتناهية منتفية **قوله** اي الادراكات السابقة اي على الادراك الاخير **قال** فالاولى آه يعني اذا عرفت سخافة ما ذكره الدواني فاعلم ان الاولى ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لما قبله ولم تنته السلسلة الى ادراك وجودي يلزم انتفاء كل واحد واحد من الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق وبالجملة ففي كل مرتبة لا يوجد الا ادراك واحد وهو الاخير ولا يجتمع معه ما قبله اصلا وهو محال واورد عليه بعض المحققين بانه لا يلزم من كون الادراك زوالا ان لا يوجد الا ادراك السابق راسا بل اللاحق لا يجتمع مع مرفوعه فيجوز ان يجتمع مع الادراكات السابقة التي لم تتعلق بها الرفع مطلقا واجاب عنه زبدة المحققين بان الادراك اذا كان عبارة عن الزوال اللاحق يلزم ان يزول مرفوعه وهو زوال لما قبله فيلزم زوال مرفوع المرفوع وهكذا فيلزم عند تحقق الادراك الاخير انتفاء جميع الادراكات السابقة ولو بالواسطة هذا **اقول** قد وقع الاختلاف في ان النفس هل تتوجه في آن واحد الى شيئين مختلفين ام لا فالمشهور هو الثاني والتحقيق هو الاول كما سيأتي فالجواب المذكور انما يستقيم على ما هو المشهور لانه على هذا التقدير لا يمكن ان تحصل للنفس ادراكات كثيرة في آن واحد بل كل ادراك تحصل في آن فيكون جميع ادراكاته على سبيل الترتيب والتعاقب لا محالة فيلزم من تحقق الادراك اليومي كادراك زيد انتفاء الادراكات السابقة باجمعها فان ادراك زيد يستلزم انتفاء ما قبله وهو يستلزم انتفاء ما قبله وهكذا واما لو اختير ما هو التحقيق من ان النفس يمكن توجهه الى شيئين او اشياء في آن واحد فلا يندفع الاشكال مع ذلك لانا اذا فرضنا انه حصلت للنفس في هذا الآن اربعة ادراكات مثلا ثم حصل في الآن اللاحق ادراك واحد هو ادراك زيد مثلا

لا انها تدل على الايجاب الكلي كما توهم بعض

سابقا قوله ثم لا يخفى

١٢٤

ادراكات غير متناهية

الادراكات السابقة اي على الادراك الاخير

قال فالاولى آه

ومنه الح

[1] ای بعض الناظرين قد خلط بينهما ولم يفرق بينهما والمطلب تحقيقه من حواشي الاستاذ سلمه الله المسماة بهداية الورى مولوي عبد القادر مد ظله العالي

[2] اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

[3] اي مولانا ولي الله لكهنوي منه مد ظله

فهو لا يكون الا رفعا لواحد من هذه الاربعة ضرورة ان الرفع الواحد لا يتعلق الا بالشئ الواحد فلا يلزم منه الا انتفاء مرفوعه وهو واحد من الاربعة لا انتفاء الباقية وقس عليه ثم اقول النظر الدقيق يحكم ببقاء الاشكال على المشهور ايضا فانه اذا حصل للنفس ادراك زيد اليوم فلا يلزم منه انتفاع جميع الادراكات المرتبة السابقة عليه لاحتمال ان يكون هذا الادراك زوالا لما كان حصل في النفس قبله بعشر سنين ويكون هو زوالا لما قبله وهكذا فلا يلزم من ادراك زيد الا انتفاء مرفوعه وهو الحاصل قبل عشر سنين وهو يستلزم انتفاء ما قبله ولا يلزم انتفاء الادراكات التي حصلت في هذه المدة وبالجملة يلزم لا من الادراك اللاحق الا انتفاء مرفوعاته ولو بواسطة لا انتفاء غيرها فلا يلزم انتفاء جميع الادركات السابقة فالايراد بحاله الى الآن كما كان واجاب عنه بعض الافاضل بان مراد السيد الزاهد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة في سلك سلسلة واحدة مع الادراك اللاحق عند تحققه ولا يخفى عليك ان ايراد احسن المحققين ليس الا على ما يفهم من ظاهر عبارة السيد المحقق وارادة المعنى المذكور في الجواب من كلامه اختيار بطريق آخر لا دفع لما ورد عليه فافهم فانه مما يحتاج الى لطف القريحة **قوله** ولم يقل فالصواب آه يعني قال السيد المحقق الاولى ولم يقل فالصواب اشارة الى انه يمكن تاويل مورد الايراد ايضا وله طريقان احدهما ان يحمل على ما ذكره السيد المحقق ههنا ويكون المعنى للنفس ادراكات غير متناهية من حيث الانتفاء وثانيهما ان يحمل على ما سيأتي بقوله ويمكن الجواب عنه **قوله** مع ان الوجدان شاهد بخلافه اذ الطبع السليم يحكم بانه لا يزول ادراك عند ادراك آخر فان قلت يجوز ان يزول ادراك ولا يحصل العلم به لحصول الذهول او عائق آخر قلت لو تاملنا عند حصول ادراك زيد ما وجدنا ايضا شيئا زائلا في انفسنا فهذا ادل دليل على عدم وجود الزوال فينا والا لربما علمنا عند التامل والالتفات وقد يستدل على بطلان اللازم ايضا بما تقرر في مقره ان العلوم تتزايد يوما فيوما والتزايد لا يكون الا بان يبقى الاول ويحصل الثاني **قوله** والاستدلال عليه آه والمستدل القاضي احمد علي السنديلي حيث قال الادراك منشأ الامتياز فلو كان سلبا بسيطا لم يتميز فان السلوب البسيطة لا تتميز الا بملكاتها والسر فيه على ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة والفاضل مرزا جان في حواشي شرح المطالع انه لو تميز سلب الانسان عن غيره بنفس السلب مع قطع النظر عن ملكته لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يكفي فيه مجرد ملاحظة الطرفين اذ يجوز ان لا يكون الانسان ولا سلبه هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة ولما لم يتميز فكيف يكون منشأ للامتياز انتهى وحاصله ان الادراك منشأ لامتياز المعلوم عما عداه وانكشافه عند العالم ولا شئ من الانتفاء المحض بمنشأ الامتياز ينتج لا شئ من الادراك بالانتفاء المحض وهو المراد اما الصغرى فمع كونها متقررة عند الكل غنية عن البيان لا يقال ذهب بعض المتاخرين ومنهم السيد المحقق الى القول بالحالة الادراكية وانها منشأ الانكشاف ومع ذلك فهم لا ينكرون كون الصورة العلمية علما واطلاق العلم عليه فعلم انه ليس كل ادراك منشأ للانكشاف لانا نقول اطلاق العلم على الصورة العلمية عندهم مجاز لا حقيقة واما الكبرى فلان السلب المحض لا يكون ممتازا عن السلب الآخر بذاته وكل ما كان كذلك لا يكون منشأ لامتياز الغير فالعدم المحض لا يكون منشأ له اما الصغرى فلان الاعدام المحضة لو امتازت بانفسها لم يكن الحصر بين شئ كالانسان وسلبه كاللاانسان حصرا عقليا والتالي باطل بالبداهة والاجماع فكذا المقدم ووجه الملازمة انه لما كانت السلوب ممتازة بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها الى ملكاتها يجوز ان لا يوجد الانسان ولا هذا السلب الخاص بان يكون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن الاول بذاته وهو ظاهر واما الكبرى فلان منشأ الشئ لا بد ان يكون اقوى منه فمنشأ امتياز الغير لا بد ان يكون ممتازا بنفسه لا بغيره **قوله** والا لم يكن الحصر آه قد يقال انه اي على عدم تمايز السلوب بذواتها انه لو تميزت بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا فان المراد بالحصر العقلي ههنا ما يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين مع قطع النظر

قوله ١ اي المولوي عبد النبي رح ١٢ منه مد ظله

قوله ٢ اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله

قوله ٣ اي كما ان كيفيت ... منه مد ظله

عن الواسطة الخارجية ولا يبقى هذا الحصر على هذا التقدير لاحتمال سلب آخر مغاير للسلب الاول ويرد عليه انه على تقدير تعدد مفهوم السلب وتمايز السلوب
بالذات يجوز ان يكون الوجود ايضا متعددا ومتمايزا بذاته لا مشتركا معنويا فيصح الانحصار بين الوجود الخاص والعدم الخاص انحصارا عقليا فانا
اذا قلنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصرا عقليا وقد يزاح بما ذكره المحقق الدواني[1] في حواشي
شرح التجريد من ان هذا الحصر ليس بمقصود فان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي
اتصافه بوجود آخر وهو مردود بما ذكره الصدر الشيرازي[2] في حواشيه الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من انا لا نسلم ان الغرض ههنا الحصر
في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام على تقدير كون العدم متعددا وممتازا بذاته وكذا الوجود فيكونان مستعملين في احد معانيه
قطعا فيكون الحصر عقليا بلا ريب لا يقال كيف يكون الحصر بين الوجود الخاص وسلبه الخاص عقليا لاحتمال ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود آخر
او معدوما بعدم آخر فلا يحصل الجزم للعقل بمجرد تصور الطرفين بل بانضمام مقدمة خارجية وهي ان الشيء لا يكون موجودا الا بوجوده لا بوجود غيره
وكذا لا يكون معدوما الا بعدم وجوده الخاص لا بعدم آخر لانا نقول لا حاجة الى هذا التطويل بلا طائل فان قولنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص معناه الترديد بين وجوده الخاص وسلبه ولا ريب في انه حاصر من غير حاجة الى امر آخر فافهم ولا تزل
كما زلت اقدام المحققين ههنا ومنهم السيد المحقق حيث ظن في حواشي شرح المواقف ان الحصر بين الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود ليس عقليا
وتبينه بما لا طائل تحته ولعلك تفطنت من ههنا ان كون السلوب ممتازة بانفسها لا يبطل الحصر العقلي بين الانسان وسلبه الخاص فان قولنا هذا الشيء
اما ان يكون انسانا او لا انسانا معناه على هذا التقدير الترديد بين الانسانية وسلبها الخاص ولا شك في ان العقل يجزم بالحصر بينهما بمجرد تصورهما
بهذا المعنى لا يقال احتمال كون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول باق لانا نقول على تقدير امتياز السلوب بذواتها يجوز
ان لا يكون كل واحد واحد من السلوب صالحا الا للاضافة الى الذات المخصوصة فيكون رفعا لها فيصح الحصر العقلي بين تلك الذات وسلبه الخاص
قوله يجزم به العقل آه صفة كاشفة لحقيقة الموصوف كما في قولهم الجسم الطويل العريض العميق **قوله** اذ عدم التمايز الا بملكاتها الخ حاصل الرد ان عدم
تمايز السلوب بذواتها بل بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ لانكشاف الغير وانما يوجبه عدم تمايز السلوب بوجه من الوجوه فان ما لا يتميز نفسه كيف يميز غيره
لا عدم تمايز السلوب الذاتي فان الواجب في انكشاف الشيء بالشيء انما هو تميز ما به الانكشاف مطلقا ولو بواسطة الغير **قوله** وان ظن آه يعني حصول تمايز
الاعدام بملكاتها وان كان يكفي في كونها منشأ للانكشاف لكنه في ما نحن فيه اذ على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاءات المحضة الملكات ايضا سلوب
بسيطة فلا يحصل الامتياز اصلا **قوله** فنزاح الخ حاصله ان كون الملكات سلوبا بسيطة ايضا لا يقتضي عدم تمايز الاعدام مطلقا اذ تمايز السلوب انما يتوقف
على اضافتها الى الملكات لا على تمايزها **قوله** فليتامل اشارة الى ان امتياز السلوب موقوف على امتياز ملكاتها ايضا فان الاضافة
لا توجب تميز المضاف الا اذا امتاز المضاف اليه كما تشهد به الضرورة فافهم كذا في المنهية **قال** واللازم آه حاصله ان اللازم
على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال هو الانتفاءات المحضة وذلك لان كل ادراك صفة ثابتة للنفس وسلب ثابت فاذا تعلق
الزوال به يزول ثبوته ويبقى الانتفاء المحض مثلا ادراك بكر زوال ثابت لادراك خالد فاذا تعلق الزوال به عند ادراك عمرو زال ثبوته وبقي
انتفاؤه المحض وادراك عمرو ايضا ادراك ثابت فاذا تعلق الزوال به عند ادراك زيد زال ثبوته وبقي انتفاؤه وهكذا فلم يلزم الا انتفاء
الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير لو لم تنته السلسلة الى ادراك وجودي لا اجتماع الادراكات السابقة **قوله** بناء على
ما تقرر آه ان جعل ما تقرر قاعدة كلية فمع اباء لفظ اذا الدال على الاهمال الملازم للجزئي ممنوع اذ قد يتعلق النفي بالقيد والمقيد جميعا

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مد ظله

كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وان جعل قضية مهملة او جزئية فلا تنفع لجواز ان يكون ما نحن بصدده من قبيل

ما يتعلق النفي هناك بالقيد والمقيد جميعا ولو سلمنا كليتها فنقول انه قانون لفظي لا يلتفت اليه في امثال هذه المباحث **قوله** اورد

عليه آه المورد كمال المدققين مولانا محمد كمال الدين نور الله مرقده وحاصله ان عموم العدم المحض من العدم الثابت انما هو اذا لم يعتبر وجود

الموضوع اما اذا اعتبر وعلم وجود الموضوع فهما متلازمان وذلك لان عمومه منه انما هو بسبب ان العدم المحض لا يقتضي وجود الموضوع

فيحتمل ان يكون الموضوع موجودا ويحتمل ان لا يكون موجودا ويسلب عنه المحمول والعدم الثابت نقيضه لاقتضاء ثبوت الشيء وان كان

عدما للشيء وجود ذلك الشيء ومن ههنا تسمعهم يقولون ان السالبة البسيطة كزيد ليس بقائم اعم تحققا من الموجبة المعدولة كزيد لا قائم

فلما علم وجود الموضوع انتفى سبب العموم فيثبت التلازم بينهما وح فتصدق السالبة المحضة موجبة معدولة فانا اذا علمنا وجود زيد

وحكمنا عليه بانه ليس بقائم فهو يستلزم الحكم بانه لا قائم وبالعكس اذا تمهد لك هذا فنقول وجود الموضوع في مبحث الادراك معلوم

وهو النفس لفرض تحقق الادراك الاخير كادراك زيد ولابد للادراك من مدرك فلو سلمنا لزوم الانتفاءات المحضة في النفس على تقدير

تعلق الزوال بما قبله بناء على القاعدة اللفظية المذكورة لكن الاعتراف به اعتراف بلزوم الانتفاءات الثابتة لان الانتفاء المحض عند

وجود الموضوع يستلزم الانتفاء الثابت كما مهد لك آنفا فالقول بلزوم الانتفاءات المحضة قول بلزوم الادراكات فيصح قول المحقق

الدواني ويندفع ايراد السيد المحقق ولعلك علمت من ههنا ان هذا الايراد انما هو على سبيل التنزل والا فلقائل ان يمنع جريان تلك

القاعدة اللفظية في هذا المبحث كما ذكرنا سابقا **قوله** والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معدولة ههنا اربع قضايا[1] موجبة محصلة

كزيد قائم وسالبة[2] بسيطة كزيد ليس بقائم وموجبة[3] معدولة كزيد لا قائم وسالبة[4] معدولة كزيد ليس بلا قائم اما الاولى والثانية فبينهما

تقابل الايجاب والسلب على ما ذكره رئيس[5] الصناعة في الشفاء لكون احدهما وجوديا والآخر عدميا وعدم خلو محل عنهما واما الاولى والثالثة

فكذلك ايضا الا ان لتفارق السالبة المحضة عن الموجبة المحصلة صورتين احدهما عدم وجود الموضوع وثانيهما سلب المحمول عن الموضوع

الموجود ولتفارق المعدولة الموجبة عنها صورة واحدة فقط وهي الثانية منهما واما الاولى والرابعة فبينهما عموم وخصوص مطلقا فانه كلما

صدقت الموجبة المحصلة صدقت السالبة المعدولة ولا عكس لاحتمال عدم الموضوع الا اذا علم وجود الموضوع فانهما حينئذ يتلازمان

نص عليه المحققون من الحكماء وللفاضل المحشي ههنا مسلك آخر سياتي ما فيه واما الثانية والثالثة فبينهما عموم وخصوص مطلقا

ايضا لانه كلما صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة دون العكس لاحتمال عدم الموضوع واما الثانية والرابعة فبينهما

عموم وخصوص ايضا فانه كلما صدقت السالبة البسيطة صدقت السالبة المعدولة دون العكس لتحقق السلب العدولي في

ضمن الايجاب المحصل واما الثالثة والرابعة فبينهما تباين بالايجاب والسلب فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى **قوله** وفيه كلام

سياتي وفي الكلام كلام سياتي فانتظره **قوله** فيه ان استحالة الخ اعلم اولا انهم اختلفوا في حدوث النفس وقدمها فالمنسوب الى

افلاطن ومن تبعه قدمها ووجودها قبل وجود الابدان وتلقاه القطب[3] الشيرازي في شرح حكمة الاشراق بالقبول حيث قال ذهب افلاطن

الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الارواح جنود مجندة

فما تعارف الحديث ولقوله عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام

والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوث الابدان انتهى وذهب المشاؤن منهم

---

[1] اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

[2] فيه اشارة الى انه ليس مذهبه حقيقة قدمها كما حققه صاحب الاسفار الاربعة ١٢ منه مد ظله

[3] اي مولانا قطب الدين الشيرازي رح ١٢ منه مد ظله

رئيس الصناعة ومن تبعه الى حدوثها بحدوث الابدان واليه مال الشيخ[2] المقتول في حكمة الاشراق والتلويحات اما الفرقة الاولى فاستدلت على القدم بدلائل منها ما اورده ابن كمونة[3] في شرح التلويحات من انه لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما موجودة قبل حدوث النفس اولا والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والثاني لايخلوا اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لاجائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لايفتقر الى علة اخرى وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة فرجح وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيح من غير مرجح واما الثاني فلانه لو كانت للبسيط علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لم يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا فان كان له شئ من المعلول وللباقي تاثير في باقيه فيكون المعلول مركبا وان لم يكن لشئ منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل لبقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا ولاجائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم من ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل عليه ان تكون مركبة هذا ولايخفى عليك ان هذا الدليل مبني على امتناع كون علة البسيط مركبا وهو وان كان مشهورا بين الفلاسفة لكن لم يقم عليه برهان قوي بعد وتحقيقه في حكمة الاشراق وشرحها ومنها ان علة النفس لو كانت موجودة بتمامها قبل وجود البدن يلزم وجودها قبله وفيه المطلوب وان لم تكن موجودة بتمامها يتوقف وجودها عليه لكون البدن على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنه لايتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه واللازم باطل بالبراهين الدالة على بقائها بعد خراب البدن فالملزوم مثله ولايخفى عليك ما فيه فان البدن يجوز ان يكون شرطا لحدوث البدن لا لبقائها فلا يلزم من استغناء النفس عن البدن في البقاء استغناؤها عنه في الحدوث وبالجملة فالدلائل الموردة لقدم النفوس كلها سخيفة جدا ولولا غرابة المقام لذكرت كثيرا منها على انه تلزم عليه مفاسد كثيرة كتعطل النفس مدة مديدة عن تصرفها في البدن ولزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولزوم وجود الامور الغير المتناهية مع قيام الادلة القاطعة على بطلان ما لا تناهي فاذن الحق هو القول بالحدوث وكتب المشائين مملوة من ادلة اثباتها لا حاجة الى ذكرها ههنا هذا كله على طور الحكمة واما على طور الشرع فقد ثبت خلق الارواح قبل الاجساد بالاحاديث لكن لا في الازل لثبوت حدوث ما سوى الله تعالى حدوثا زمانيا بل في لايزال وبه ظهر ان تقييد الفي عام في الحديث ليس لمجرد تفهيم العوام كما فهمه شارح حكمة الاشراق وايد به القول بالقدم وههنا مذهب آخر ذهب اليه بعض الفلاسفة وهو ان النفوس الكاملة قديمة والناقصة حادثة ولايخفى عليك ان هذا التوزيع ليس بصحيح وهو ترجيح من غير ترجيح وثانيا ان القائلين بحدوث النفس اتفقوا على ان النفس تتصف بمرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة يكون النفس فيها خالية عن جميع الادراكات الحصولية وذلك في مبدء الولادة واما القائلون بقدمها فافترقوا فرقتين فالاكثرون منهم قالوا ايضا باتصافها بها وبعضهم انكروه وقالوا هذه المرتبة من خواص حدوث النفس لا توجد عند قدمها وثالثا ان حاصل ايراد الفاضل المحشي ههنا ان استحالة ما الزمه السيد المحقق من وجود الادراكات الغير المتناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب مسلمة على تقدير حدوث النفس كما ذكره في حواشي شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث الابدان فيكون زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي فكيف توجد الادراكات الغير المتناهية في ذلك الزمان المتناهي وايضا اول ادراك حدث للنفس بعد حدوثها لايخلوا اما ان يكون زواله لادراك آخر قبله او لا لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض من ان لا سبيل

[1] اى الشيخ ابوعلى بن سينا رح ۱۲ منه مد ظله

[2] اى مولانا شهاب الدين الحكيم المشهور بالسهروردي ۱۲ منه مد ظله

[3] اى عز الدولة سعد بن منصور رح ۱۲ منه مد ظله

الى الاول ايضا لاستلزامه عدم كون ما فرض اولا اولا لايقال يجوز ان يكون ذلك الادراك الاول زوال الصفة من صفات النفس للادراك آخر قبله حتى يلزم ما يلزم لانا نقول هذا رجوع الى الشق الثاني من شقي المطارحات والكلام كان على الشق الاول واما على تقدير قدم النفس كما هو مذهب بعض الاشراقيين فاستحالة اللازم ممنوعة لجواز ان يكون العقل الهيولاني من مخصصات حدوث النفس ولا توجد على تقدير قدمها كما هو مزعوم لبعض فح يكون زمان النفس غير متناه في جانب الماضي فلا استحالة في لزوم الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب نعم لو ثبت اتصاف النفس بهذه المرتبة على تقدير قدمها ايضا لتم الكلام واذ ليس فليس والحاصل ان ههنا مذاهب ثلثة احدها حدوث النفس وثانيها قدمها مع اتصافها بمرتبة العقل الهيولاني وثالثها قدمها مع عدمها واللازم انما يستحيل على المذهبين الاولين دون الاخير فلا يكون تقرير السيد المحقق تاما جاريا عند الكل ورد ايضا ان هذا الايراد ليس بشئ لان السيد المحقق ليس بغافل عما ذكره المورد والشاهد عليه قوله في حواشي شرح الهياكل وهذا التسلسل وان كان في الامور الاعتبارية لكنه في الادراكات على تقدير حدوث النفس محال انتهى حيث قيد استحالة اللازم بتقدير حدوث النفس فغرضه ليس الا اثبات الاستحالة على مذهب المشائين من حدوث النفس وهو الحق الحقيق بالقبول وهو حاصل على ان انكار العقل الهيولاني في النفس على تقدير قدمها صادر عن صاحب العقل الهيولاني فان بداهة الوجدان شاهدة بان المولود في مبدأ الولادة لا يدرك شيئا بالحصول سواء كانت النفس قديمة او حادثة فتخصيص هذه المرتبة بحدوث النفس بلا مخصص فالاستحالة لازمة على تقدير القدم ايضا ولا يضر عدم لزومها على المذهب المرجوح ومن ههنا ظهر ما[٢] في كلام السيد المحقق المذكور وان اشتهيت زيادة تفصيل في ذلك فارجع الى التعليق الحمائل **قوله** والشاهد عليه اي على ان مرتبة العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس **قوله** احالتهم التسلسل آه توضيحه انهم استدلوا في فواتح كتب المنطق على عدم نظرية كل من التصورات والتصديقات بانه لو كان كل منهما نظريا لزم الدور او التسلسل فانا اذا حاولنا تحصيل شئ منها فلا بد ان يكون حصوله بعلم آخر وهو ايضا نظري لا يكون حصوله الا بعلم آخر فان عاد يلزم الدور والا يلزم التسلسل وكلاهما محالان قالوا هذا التقرير انما يتم على تقدير حدوث النفس فانه لما كان النفس حادثة كان زمانها متناهيا فلا يمكن وجود المبادي الغير المتناهية فيه واما على تقدير قدمها فلا لجواز حصول النظريات بطريق التسلسل وهو لا يكون مستحيلا على هذا التقدير لكون زمان النفس غير متناه فهذه الحوالة منهم شاهدة شهودا بينا على ان العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس عندهم فانه لو لم يكن كذلك لم يصح حكمهم بتوقف التقرير المذكور على حدوثها التمامية على تقدير القدم ايضا فان زمان النفس وان كان غير متناه على ذلك التقدير لكن زمان الادراك على تقدير العقل الهيولاني متناه البتة فيلزم التسلسل المستحيل ايضا ولا يخفى عليك ان هذه الشهادة مردودة غير مسموعة بوجهين احدهما ما اقول ان هذه الحوالة وان كانت صادرة عن البعض لكنها غير مقبولة عند المحققين والشاهد عليه قول المحقق الدواني في حواشي التهذيب عند قول صاحب التهذيب ويقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر الخ هذا الطريق يعني طريق الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال عليه بانه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار او تسلسل او بديهيا لما احتجنا في شئ منها الى الفكر فانه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واظرافها الخ فقوله على ما هو المشهور صريح في انه ليس براض عن توقف الاستدلال المذكور على حدوث النفس ولي في توجيه هذا القول تحقيقات ذكرتها في التعليق العجيب فانظر فيه وثانيهما ما قيل ان المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذات النفس قديمة او حادثة فلا تختص استحالة التسلسل المذكور بحدوث النفس بل تتاتى على تقدير قدمها ايضا وههنا تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي القديمة سامحني

---

١ اى وهو انه لو بدل قوله على تقدير حدوث النفس بقوله على تقدير العقل الهيولاني لكان اولى كذا ذكره الاستاذ المؤلف سلمه في تعليق الحمائل ١٢ مولوي الولد بعده سلمه الله

٢ اى مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

ايضا ... التسلسل ... والتصديقات ١٢٩ على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس وايضا يمكن ان يحتمل على انتفاء تلك المرتبة ١٢ غلام يحيى

هداية الورى فارجع اليها **قوله** راساً اى سواء كانت النفس حادثة او قديمة وهذا خلاف مذهب الكل **قوله** وهى انا نفرض مفهومين متناقضين توضيح
المقام انا نفرض مفهومين متناقضين نسمى احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ونفسر المعلوم بما حصل فى الذهن سواء كان حصوله بنفسه كما اذا كان ذلك الشئ
بديهيا او بوجه ذاتى او عرضى سواء كان ذلك الوجه مرآة لملاحظته كما فى علم الشئ بالكنه وبالوجه اولا كما فى علم الشئ بكنهه وبوجهه وبالجملة
المعلوم عبارة عما حصل فى الذهن باى نحو كان ونفسر المجهول المطلق بما يناقضه وهو ما لا يحصل فى الذهن بوجه من الوجوه لا بنفسه
ولا بوجه ذاتى او عرضى حتى بهذا العنوان ايضا وفرض مثل هذين المفهومين جائز عند العقل لا استحالة فيه وعلى تقدير القول بمرتبة العقل
الهيولانى يلزم بانضمام هذه المقدمة المفروضة الحقة محال فليس هو الا بسبب فرض تلك المرتبة وما يستلزم المحال محال ففرض تلك المرتبة
محال سواء كانت النفس قديمة او حادثة وذلك ما اردناه وتقرير لزوم الاستحالة ان تلك المرتبة لو كانت من الواقعيات والواقعى لا يلزم
من فرضه محال ففرضنا ان عمروا مثلا كان فى مبدأ ولادته فى تلك المرتبة ثم حصل له كما خرج من تلك المرتبة مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذى
مر يعنى ما لا يحصل بوجه من الوجوه بان تصور اولا هذا المفهوم فقط ولم يحصل له قبله امر آخر غيره فنقول زيد مثلا اما معلوم عنده بالمعنى
الذى مر بان حصل عنده بنفسه او بوجه من الوجوه او مجهول مطلق بان لم يحصل عنده بوجه من الوجوه وكلاهما باطلان اما الاول فلان المعلوم
هو ما حصل فى الذهن بنفسه او بوجه من الوجوه وقد فرضنا انه لم يحصل لعمرو من الادراكات الحصولية سوى ادراك مفهوم المجهول المطلق بالمعنى
المار فلو كان زيد عنده معلوما فى ذلك الآن لم يكن معلوما الا بعنوان هذا المفهوم الحاصل عنده فيكون هذا المفهوم عنوانا لزيد وشرحا
له فيكون محمولا عليه فيلزم صدق المتناقضين المعلوم والمجهول المطلق على زيد وهو محال واما الثانى فلانه لو كان زيد مجهولا مطلقا عند
عمرو فى ذلك الآن المفروض فيصدق عليه انه مجهول مطلق وقد فرض ان هذا المفهوم حاصل لعمرو فيلزم كون زيد معلوما لعمرو بهذا العنوان
فيلزم كونه مجهولا مطلقا ومعلوما معا اذ لا معنى للمعلوم الا ما حصل فى الذهن بوجه وهل هذا الا اجتماع المتناقضين **قوله** ان مرتبة العقل الهيولانى آه
نقل بعض الناظرين عن استاذ استاذه ان هذا الاشكال مما لا اختصاص له بمرتبة العقل الهيولانى فانه لو لم تثبت تلك المرتبة ولم يفرض
حصول هذا المفهوم اولا توجهت الشبهة ايضا فانه لا شك ان النفس فى اى مرتبة فرضت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية
او العرضية فلو فرض مفهوم المجهول المطلق فى النفس فنقول زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان
مفهوم المجهول المطلق عنوانا وصادقا عليه فيلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه
فيلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا انتهى **اقول** سخافة هذا التقرير ظاهرة فانا نختار الشق الثانى من غير لزوم المحال كما فصلته فى رسالتى
حل المغلق فى بحث المجهول المطلق فلا نعيده **قوله** فان العقل آه دفع لما يقال من ان النفس اذا انتقلت من مرتبة العقل الهيولانى لا تدرك
الا الامور المحسوسة البديهية كصورة الاب والام ونحوهما ولا يحصل له ابتداء ادراك الكليات ومفهوم المجهول المطلق منها وحاصل الدفع
ان العقل لا ينقبض اذا خلى وطبعه عن تجويز حصول هذا المفهوم للنفس ابتداء وهذا القدر كاف فى المقصود وان لم يحصل له عادة **قوله** فيكون
عنوانا له اى فيكون مفهوم المجهول المطلق الحاصل للنفس عنوانا لزيد وصادقا عليه فيلزم اجتماع المتنافيين **قوله** ولهذه الشبهة تقريرات اخر
محققتها انما لم يتعرض لذكرها لئلا يطول الكلام ويتشوش المرام ولما اعرض المحشى عن ذكرها اعرضنا ايضا للعذر المذكور وقد الفت فى هذا
المبحث رسالة سميتها بحل المغلق فى بحث المجهول المطلق ذكرت فيها جميع تقارير الشبهة واجوبتها مع ما لها وما عليها فعليك بها
قوله وقد عرضتها على اذكياء عصرنا قال فى الحاشية اراد به محمد ساجد الجونفورى المشهور من الاذكياء المعاصر للاستاذ سلمه الله تعالى انتهت

قوله فلم يات احد بما يعتد به قال في الحاشية لا حدان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة مستندا بان الطفل

في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام ومثل ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت قوله فهي احق ان تسمى بالجذر الاصم العدد المضروب

في نفسه يسمى جذرا عند الحساب كالثلثة مثلا اذا ضربناها في نفسها يصير تسعة فتسعة مجذور والثلثة جذرها وقس عليه ثم العدد

ان علم له جذر بالتحقيق يسمى ذلك العدد منطقا بضم الميم كالاربعة فان جذره اثنان والستة عشر فان جذره اربعة وهكذا وان لم يكن استخراج

جذره الا بالتقريب يسمى ذلك العدد اصم كالاثنين مثلا فان الطاقة البشرية لا تفي باستخراج عدد اذا ضرب في نفسه حصل اثنان تحقيقا

واختلفوا في ان هذا القسم من العدد هل له جذر في نفس الامر ام لا فمنهم من قال نعم الا انه مما استاثر الله تعالى به نفسه لاظهار عجز العباد ولهذا

قال بعض الحكماء ينبغي للعبد ان يواظب على قوله سبحان من يعلم جذر الاصم والمحققون منهم ذهبوا الى انه ليس له جذر في نفس الامر فلا يعلمه

سبحانه وتعالى ايضا اذ علمه لا يتعلق الا بما يكون واقعيا وبرهنوا عليه ببرهان قوي مذكور في موضعه كذا ذكره العلامة شمس الدين الخلخالي

في شرح خلاصة الحساب للاستاذ البهاء العاملي وقد جرت عادة المؤلفين انهم يسمون الاشكالات العسيرة الحل بالجذر الاصم ووجه المناسبة

لا يخفى ولننبهك ههنا على حكاية جليلة وهي ان الحسن[1] المحققين نور الله مرقده عرض هذه الشبهة بطريق الامتحان على الفاضل[2] اللبكني حين حضر

بخدمته لتحصيل بعض ما بقي من شرح الملخص وغيره بعد الفراغ عن تحصيل ما عداه من الكتب في خدمة بحر العلوم مولانا عبد العلي رح عند قصده

زيارة الحرمين الشريفين وقال انها لا تنحل بانامل الافكار فاجاب عنه الفاضل المذكور بانا نختار الشق الثاني وهو ان زيدا مجهول مطلق عنده

في ذلك الآن ومفهوم المجهول المطلق وان كان في جهالة لكنه لم يجعل مرآة لملاحظته وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظته لا يستلزم معلوميته

كيف ومفهوم الشيء وجه لجميع الاشياء وحاصل في جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا لمعلومية ذي الوجه وانكشافه عند العالم لزم

ان يكون جميع الاشياء معلومة عند الكل وهو ظاهر البطلان وح لا يلزم ان يكون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما مطلقا فقال المحقق الممدوح

انا نصطلح على ان المعلوم بوجه ما عبارة عما يحصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي على وجه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عما

لا يكون كذلك فيلزم المخلف على هذا الاصطلاح قطعا فانتقل الفاضل المذكور الى جواب آخر وقال قد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت عن

مرتبة العقل الهيولاني الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة اولا فيكون اول مدركاته جزئيا محسوسا ففرض حصول مفهوم

المجهول المطلق اولا غير معقول فرده المحقق الممدوح بان هذا وان كان متقررا عند الجمهور من الحكماء لكن لا عبرة لمتقررات القوم في مقام

التحقيق فقال الفاضل المذكور مفهوم المجهول المطلق كلي نظري مركب من عدة مفهومات وتصور النظري من غير تصور مباديه غير معقول على

ان اهل العربية ايضا يفهمون ان فهم معنى المشتق بعد فهم معنى المشتق عنه سواء كانت المشتقات موضوعة للذات والصفة والنسبة كما هو

المشهور او لمعنى بسيط ينتزع عنه هذه الثلثة كما يعتقده المحققون وان اغمضنا عن ذلك كله فنقول ان زيدا كان مجهولا مطلقا عند عمرو قبل حصول

مفهوم المجهول المطلق في ذهنه وكان هذا المفهوم وجهاله في الماضي ثم بعد حصوله صار معلوما عنده في الحال بهذا الوجه الثابت له في الماضي

ولا يلزم منه الا كون زيد معلوما في الحال بعد ما كان مجهولا مطلقا في الماضي فلا محذور فيه فحسن المحقق الممدوح هذا الكلام من الفاضل المذكور

ودعا له معا اقول لعل تحسين المحقق الممدوح هذا الكلام منه انما كان لقطع المسافة والا فالجوابان المذكوران ايضا مخدوشان لا يسمنان

ولا يغنيان اما الاول فلان حصول مفهوم المجهول المطلق اولا وان كان بعيدا عن مسلك الحكماء الا انه ممكن في نفس الامر قطعا بان يلقي الله تعالى

ذلك المفهوم اولا دفعة واحدة في نفس عمرو وعند انتقاله عن العقل الهيولاني من دون احتياجه الى تحصيل مباديه وهو ليس ببعيد عن قدرته تعالى

[1] اي مولانا محمد حسن رح ۱۲ منه مد ظله

[2] اي المولوي عماد الدين اللبكني رح ۱۲ منه مد ظله

وان كان بعيدا عن قدرة العبد فما الجواب عنه على هذا التقدير واما الثاني فلانه اذا كان زيد معلوما في الحال بذلك الوجه الثابت له في الماضي وقد فرض حصول ذلك الوجه في الحال فيصدق في الحال ايضا على زيد فيعود الاشكال فتفكر وان اردت زيادة توضيح لهذا المقام فارجع الى رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق قوله افاد بعض الاعاظم قال في الحاشية المفيد حضرت مولوي نظام الدين الانصاري السهالي في شرح المبارزية انتهت وحاصل ما افاده بعد تمهيد ان الزوال على نوعين زوال سابق وهو العدم الذي يكون قبل الوجود وهو ازلي غير محتاج الى علة وزوال لاحق وهو العدم الذي يكون بعد الوجود وهو حادث وهما متلازمان تحققا عند الفلاسفة وجودا كما في الحوادث الزمانية وعدما كما في القديمة الزمانية ان المراد من الزوال في قول السيد المحقق اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ان كان مطلق الزوال اعم من ان يكون زوالا لاحقا او سابقا فالحصر المذكور ممنوع لان العدم السابق ليس عدما لاحقا متاخرا عن تحقق الشيء وان كان هو العدم اللاحق لذلك الشيء المتاخر عن تحققه فهو وان كان مسلما لكنه لا يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات الغير المتناهية وذلك لان الادراك الحصولي على تقدير كونه زوالا لا يجب ان يكون زوالا لاحقا بل يجوز ان يكون زوالا سابقا بان يكون الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا زوالا لاحقا لادراك السابق عليه كادراك عمرو الذي هو انتفاء لادراك بكر ويكون ادراك بكر انتفاء سابقا لما هو انتفاء له اي ادراك عمرو وهكذا وظاهر ان العدم السابق للشيء لا يستلزم تحقق ذلك الشيء فلا يلزم تعاقب الانتفاءات تحققا لعدم لزوم تحقق الزوال ح قبل تحقق الزوال ح فلا يتم ما قاله السيد المحقق قوله ان اراد به مطلق انتفاء الشيء وعدمه اقول قد تقرر في مقره ان احكام الجزئيات تجري على مطلق الشيء فلو اريد بالزوال مطلقه لم يرد المنع على الحصر فالاولى ان يقال ان اراد به انتفاء الشيء المطلق وعدمه الخ وتفصيله ان ههنا اربعة احتمالات احدها ان يراد بالزوال الزوال المطلق وح يمنع الحصر وثانيها ان يراد الزوال السابق فحسب وح لا يكون هذا القول صحيحا وثالثها الزوال اللاحق فحسب ويرد عليه عدم افادة الدليل ما هو المدعى ورابعها مطلق الزوال ويرد عليه ما يرد على احد الاحتمالين الوسطيين ولعلك تفطنت من ههنا وجه اكتفاء المفيد المحقق على الاحتمالين ايضا قوله كما في الحوادث اراد به الحوادث الزمانية فان الحوادث الذاتية تجامع القديمة الزمانية كالافلاك والعقول ولا اثر للعدم السابق هناك والغرض منه دفع ما يقال العالم عند الفلاسفة قديم فمن اين يوجد العدم السابق وحاصل الدفع ان العالم وان كان قديما لكن الاشخاص الزمانية حادثة بلا ريب بالاتفاق فيتحقق العدم السابق فيها قوله وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود قد يتوهم انه على هذا التقدير يلزم الاتحاد بين المبتدأ والخبر خلا يصح قوله اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فانه يكون كقوله اذ عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ويزاح بان التغاير الاعتباري كاف للحمل قوله وانما يجب في الادراك السابق الحاصل ان يكون الادراك عدما لاحقا للشيء انما يجب في الادراك الحصولي الحادث لان العدم السابق للشيء يكون ازليا فلا يكون في الحصولي الحادث والمدعى انما هو اثبات وجودية الادراك الحصولي مطلقا حادثا كان او قديما فلا يثبت الدليل ما هو المطلوب نعم لو كان المطلوب اثبات وجودية الادراك الحصولي الحادث فقط لتم الدليل البتة قوله فمن الجائز آه اعلم ان الفاضل الرامفوري وجد العبارة في هذا المقام هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا الخ وفهم ما حاصله ان من الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث كادراك زيد مثلا عدما لاحقا لانتفاء سابق وهو ادراك عمرو على شيء هو اي هذا الانتفاء السابق وهو ادراك عمرو انتفاء لذلك الشيء ويكون ذلك الانتفاء السابق انتفاء

سابقا للشئ هو اى هذا الانتفاء السابق انتفاء لذلك الشئ ثم اعترض بان قوله ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا يفيد معنى
لان المشار اليه بقوله وذلك لا يصح ان يكون الانتفاء السابق والا لزم الاتحاد بين اسم كان وخبره فتعين ان يكون المشار اليه به هو المنفى
بالانتفاء السابق المذكور فيكون المعنى ان المنفى بالانتفاء السابق المذكور يكون عدما وانتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح يلزم ان يكون
للعدم السابق عدم سابق لان المنفى عدم سابق ومنفى للعدم السابق ايضا وبطلانه اظهر من ان يخفى فان العدم السابق يكون عدما
ازليا لا يكون قبله عدما هذا وتبعه فى لزوم هذا الاعتراض بعض العلماء ولا يخفى عليك ان لزوم هذا الاعتراض مبنى على ما وجد عليه عبارة
هذا المقام وهى ليست فى النسخ الصحيحة المعتمد عليها والتى توجد فى النسخ الصحيحة هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا
اى عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له الخ وتوضيحها على ما افاده ابى واستاذى سراج المحققين نور الله مرقده هكذا فمن الجائز
ان يكون الادراك المفروض الحدوث اى الادراك الذى فرض حدوثه الآن كادراك زيد زوالا اى عدما لاحقا لانتفاء وهو ادراك عمرو
الذى هو انتفاء السابق وهو ادراك خالد على ما متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراك عمرو وهو اى مفروض الحدوث اعنى ادراك
زيد انتفاء له الضمير راجع الى ما ويكون ذلك اى الادراك السابق على ادراك عمرو وهو ادراك خالد انتفاء سابقا لما هو اى لشئ ذلك الادراك
السابق وهو ادراك خالد انتفاء له اى لذلك الشئ **اقول** ومن ههنا ظهر ان ما ذكره بعض الناظرين فى بيان حاصل ما افاده المفيد المحقق
بقوله حاصل ما افاده بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق عليه لا يلزم ان يكون عدما لاحقا لجواز كونه عدما سابقا فالادراك
اللاحق زوال للادراك السابق عليه يجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو عدم له الى آخر ما ذكره لا يطابق كلام المفيد المحقق فافهم بقى ههنا
امر آخر وهو ان المفيد المحقق تعرض فى السند لان يكون الادراك اللاحق المفروض الحدوث كادراك زيد زوالا لاحقا لادراك قبله اى ادراك عمرو ويكون
ذلك الادراك المنفى زوالا لاحقا لادراك آخر قبله كادراك خالد ويكون ذلك الادراك اى ادراك خالد زوالا سابقا لما هو انتفاء لاحق له اى
ادراك عمرو ولا حاجة اليه بل يكفى ان يقال فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون ادراك عمرو انتفاء
سابقا لما هو انتفاء لاحق له اى ادراك زيد فيتم السند فى الدرجتين والا مر فيه سهل فان تعيين الطريق ليس من داب المناظرين على انه لو حمل
قوله هكذا اشارة الى هذه الصورة وامثالها لم يكن فيه باس فافهم فانه من سوانح الوقت **قوله** كما فى عدم عدم قديم قال الفاضل الرامفورى
العدم الاول مضاف الى العدم الثانى الذى هو موصوف بالقديم لا مضاف اليه والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول
المضاف العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق انتهى وتبعه بعض العلماء وانا **اقول** الظاهر ان قوله
كما فى عدم عدم قديم متعلق بقوله فمن الجائز وتمثيل له وح فالصواب ان يقال العدم الثانى مضاف الى القديم وموصوفه محذوف والتقدير
هكذا كما فى عدم عدم عدم قديم باضافة الاول الى الثانى والثانى الى الثالث وتوصيف الثالث بالقديم ليطابق المثال الممثل له فانك
قد عرفت ان حاصل السند ان يكون الادراك اللاحق كادراك زيد عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون هو عدما لاحقا لادراك خالد ويكون هو
انتفاء سابقا لادراك عمرو فيكون ادراك زيد عدم عدم عدم قديم نعم لو كان هذا القول متعلقا بقوله وهكذا يكون بيانا لصورة اخرى للسند
لكان لما ذكره الفاضل المذكور وجه البتة فافهم فانه دقيق **قوله** وح لا يلزم الخ يعنى اذا كان الادراك زوالا سابقا لما هو انتفاء له لا يلزم
تعاقب الانتفاءات اى الادراكات بحسب التحقق لعدم لزوم تحقق الزائل ووجوده على هذا التقدير **قوله** وتخصيص الدليل آه قال فى الحاشية
المعلقة على التخصيص اى بان المراد ان الادراك الذى بعد الوجود يكون عدما لاحقا انتهت وقال فى الحاشية المعلقة على الدليل اى دليل

له اى المولوى تراب علي رح ۱۲ منه مد ظله

له اى مولانا الحاج الحاج محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم ۱۲ منه مد ظله

له اى المولوى رستم علي رح ۱۲ منه مد ظله

له اى المولوى تراب علي رح ۱۲ منه مد ظله

المحقق الدوانی المذکور بقوله والا لکان للنفس ادراکات غیر متناهیة علی سبیل التعاقب انتہت والغرض من ہذا الکلام دفع مایتوہم ان الکلام ہہنا فی
الزوال اللاحق ودلیل الدوانی المذکور مختص بالعدم الطاری المقصود منه لیس الا ابطال کون الادراک عدما لاحقا لما قبله وہو حاصل فلا یضر
خروج احتمال کون الادراک زوالا سابقا وحاصل الدفع ان المدعی ہہنا ابطال کون العلم زوال الشئ سواء کان زوالا لاحقا او زوالا سابقا
لا الاول فقط فتخصیص الدلیل بالاول موجب لعدم تمامیة التقریب فان الدلیل علی ہذا التقدیر لا یثبت المدعی بل جزءه لا یقال لا نسلم
ان المدعی ہہنا ابطال کون العلم زوالا مطلقا بل المدعی ہہنا انما ہو عدم کون الحصولی الحادث زوال الشئ بدلیل قول صاحب المطارحات
ان زال عنا ای عن نفوسنا وعلمها لیس الا حادث لحدوثها وقول المصنف واما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا ولا ریب فی ان الحصولی
الحادث علی تقدیر کونه زوالا انما یکون زوالا لاحقا للشئ لا زوالا سابقا لان العدم السابق ازلی قدیم فلا یکون حصولیا حادثا بل حصولیا قدیما
لانا نقول المقصود ہہنا اثبات ان العلم الحصولی مطلقا لیس بزوال وعبارة صاحب المطارحات والمصنف لیستا نصین فی ما ذکره
القائل بل الظاہر ان المراد من عنا الواقع فیهما عن معاشرنا المدرکین کیف لا وقد عرفت ان المراد بالمتجدد فی کلام المصنف ہو الحصولی مطلقا
حادثا کان او قدیما علی اختیار البعدیة الذاتیة فی کلام السید المحقق کما ہو التحقیق فلا جرم یعم قوله عنا لیشمل الادراک الحصولی القدیم ایضا

قوله لانه ح یبقی احتمال کون الادراک زوالا لانتفاء سابقا علی ما ہو انتفاء له دفعه ابن المحقق المفید بحر العلوم[1] نور الله مرقده بقوله کون
الادراک عدما سابقا یوجب ان لا یمر علی النفس زمان یکون فاقد الادراک وثبوت العقل الہیولانی یشہد بخلافه واستحالة تعاقب الادراکات
الغیر المتناہیة ایضا مبنیة علی ثبوت العقل الہیولانی او علی حدوث النفس فتامل انتہی وتوضیحه انا نختار الشق الثانی وہو ان الزوال
مخصوص بالطاری والتقریب تام فان کون الادراک عدما سابقا بین البطلان اذ لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر علی النفس
زمان تکون فیه فاقدة للادراک فان العدم السابق للشئ قدیم فیکون حاصلا ازلا مع ان مرتبة العقل الہیولانی شاہدة علی ان للنفس
زمانا تکون فاقدة للادراک فیه فان قلت من این یعلم ان الدوانی قائل بہذه المرتبة قلت تعاقب الادراکات الغیر المتناہیة الذی الزمه
المحقق الدوانی انما یستحیل علی تقدیر حدوث النفس او قدمها وثبوت المرتبة المذکورة ہذا ولا یخفی علیک ما فی ہذا الدفع اما اولا فما اقول
انه لیس غرض المفید المحقق جواز کون الادراک زوالا سابقا للشئ بل غرضه ان المدعی ہہنا اعم فلو خصص الدلیل بالزوال اللاحق لوجب عدم تمامیة
التقریب فلیس معنی قوله لانه ح یبقی الخ ان احتمال کون الادراک زوالا سابقا یبقی فی نفس الامر ولا یبطل حتی یدفع بانه باطل فی نفسه لوجه آخر
بل معناه انه یبقی ہذا الاحتمال بالنظر الی الدلیل وان کان ہذا الاحتمال فی نفسه باطلا ایضا والحاصل ان بطلان ہذا الاحتمال فی نفسه لوجه آخر
لا یرفع عدم تمامیة التقریب فتم مقصود المفید المدقق ولم یفد دفع ابنه المحقق واما ثانیا فما اورده ابی واستاذی سراج المحققین[2] نور الله مرقده
فی کشف المکتوم بقوله لا یذہب علیک انه وان کان العدم السابق للشئ قدیما لکن لا نسلم انه لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر
علی النفس زمان تکون فیه فاقدة للادراک وانما یلزم ذلک اذا کان ثبوت العدم السابق للنفس بعد استعداد النفس بانکشافات الاشیاء
واما اذا لم یکن لہ استعداد کما فی ہذه المرتبة فلا یکون ثبوت العدم السابق لہا ح منشأ للانکشاف لوجود المانع فیلزم خلو النفس عن
الانکشافات ولعل قول المحشی العلام فتامل اشارة الیه فتامل والنصف ولا تعجل انتہی کلامه وہذا الایراد لا ریب فی قوته ومتانته ولبعض الناظرین
لما ترک مسلک الانصاف ولم یمتثل امر الانصاف اورد علیه بان النفس بعد ثبوت العدم السابق لہا الذی فرض کونه علما ومنشأ للانکشاف
لا معنی لکونہا غیر مستعدة للانکشاف ہذا ولا یخفی علیک سخافته فان الادراک لو کان عدما سابقا للشئ فانما یکون عدما سابقا له عما من شانه

لانه ح یبقی احتمال کون الادراک زوال لانتفاء سابقا

١٧٤

[1] ای مولانا عبد العلی ١٢ منه مد ظله

[2] ای مولانا محمد عبد الحلیم ادخله الله جنات النعیم ١٢ منه مد ظله

ان یکون متصفا بذلک الشئ کما لا یخفی فالنفس ما دامت متصفة بمرتبة العقل الهیولانی لیس من شانها الاتصاف بالادراکات المنتفیة فلا یکون اعدامها الازلیة الموجودة فی النفس ادراکات لها وتعینک علی فهم ما ذکره ان العلم لا بد فیه من امور ثلثة حصول شئ والصورة الحاصلة وقبول النفس لها وظاهر ان النفس فی هذه المرتبة لیست بقابلة للعلم فکیف تکون عالمة وهذا هو مراد الاستاذ العلامة رحمه الله تعالی فمن لا یفهم مراده ویورد علی ظاهر کلامه بدون التعمق فی مرامه فلیتهم نفسه ومن ههنا ظهر سخافة ما قال ذلک الناظر ایضا ان کون الادراک زوالا سابقا یستلزم اجتماع النقیضین اذ افرض النفس عاریة عن جمیع الادراکات کما فی مرتبة العقل الهیولانی فان الادراکات معدومة فی هذه المرتبة عدما سابقا فتتحقق الادراکات اذ هی لیست الا اعدام الادراکات السابقة وتلک الاعدام متحققة فی تلک المرتبة انتهی وکذا یرتفع به قلق [1] الفاضل اللبکنی الذی اورده بقوله ولی فیه قلق اما علی تقدیر حدوث النفس فلان العدم السابق ازلی فلو کان هو ادراکا لزم ان یکون الصفة موجودة قبل وجود موصوفها واما علی تقدیر قدمها فلان الوجدان شاهد بانه لیس لنا ادراکات قدیمة یتحقق بزوالها ادراکات حادثة وثبوت العقل الهیولانی ایضا یابی عن ذلک انتهی فافهم فانه بالفهم حقیق وبقبوله یلیق ولا تقلد الاموات وان کان من المحققین فان بمعرفة الحق بالرجال من صنعة المولدین قال ثم قال هذا المحقق ای مولانا جلال الدین الدوانی فی شرح هیاکل النور وفیه اشارة الی ان ثم الواقعة فی کلام ذلک المحقق حیث قال بعد ذکر دلیل صاحب المطارحات وما علیه ثم ان کان الادراک انتفاء لادراک آخر الی آخر ما نقله السید المحقق لمجرد الترتیب فی الذکر وحاصل کلامه هذا انه لو کان کل ادراک زوالا لادراک آخر قبله ویکون هو زوالا لادراک آخر قبله وهکذا لزم اعادة المعدوم والقلاب المثبت منفیا بمراتب غیر متناهیة وذلک لان عدم عدم الشئ یستلزم تحقق ذلک الشئ ضرورة استحالة ارتفاع النقیضین فکل ادراک لاحق یستلزم وجودیة السابق علیه بمرتبتین مثلا ادراک زید یستلزم وجودیة ادراک بکر وهو یستلزم وجودیة ثالثه وهکذا اذا خلعت فان المفروض ان کلها اعدام وزوالات **قوله** الضمیر الاول للانتفاء والثانی للادراک هذا اذا قرئ یعقبه مخففا ویمکن ان یقرأ مشددا من التعقیب وح فیکون الضمیر المستتر الی الادراک والضمیر البارز الی الانتفاء **قوله** کان ذلک الانتفاء ای الانتفاء اللاحق کادراک زید **قوله** وکان هذا الادراک الذی یعقبه ذلک الانتفاء انتفاء له کادراک عمرو ویکون انتفاء لادراک بکر الذی هو سابق علی ادراک زید بمرتبتین **قوله** وهو الانتفاء آه فیه اشارة الی ان المراد بالثالث ههنا هو اللاحق المفروض اولا والمراد بالاول هو المفروض سابقا **قوله** فبطل کلیة الرای قول بل الرای بالکلیة فان کل علم قابل لان یتعلق العلم بزواله **قوله** فافهم اشارة الی ان مراد المحقق الدوانی انه علی تقدیر کون العلم عبارة عن الزوال تلزم اعادة المعدومات بالنظر الی الادراکات السابقة المرتبة فی جانب الماضی لکنه اغلق فی العبارة احالة علی فهم المتوقد الذکی لا یقال فح لا تلزم وجودیة الادراکات اللاحقة المرتبة فی المستقبل لانا نقول قد عرفت ان کل علم یمکن ان یتعلق العلم بزواله فکل علم فرض حصوله تلزم وجودیة لعلم علمه سواء کان فی جانب الماضی او المستقبل فالتقریر المذکور وان کان ظاهره جاریا فی السلسلة الماضیة فهو بعینه جار فی السلسلة المستقبلة ایضا وهذا هو معنی قول السید المحقق فی المنهیة ویفهم منه ایضا انه علی هذا التقدیر اذ الحق الی آخره ومن ههنا ظهر سخافة صنیع الفاضل [2] اللبکنی حیث حمل عبارة المحقق الدوانی علی لزوم اعادة المعدومات بالنظر الی الادراکات اللاحقة المرتبة والتی بعقبه علی ذلک قوله فیستلزم الادراک الثالث للادراک المفروض اولا وان شئت الاطلاع علی ما له وما علیه فارجع الی التحقیقات المرضیة فان فیها شفاء العلیل وریا الغلیل کیف لا وقد کان تالیفها باشارة المحقق نصیر الدین الطوسی رح فان الاستاذ العلامة اظله الله فی ظله یوم القیامة کان رای فی المنام ان المحقق الطوسی جاء وبیده حاشیة الرسالة القطبیة للسید الزاهد وقال خذ هذه الحاشیة فاخذها منه فلما تیقظ من منامه عرض هذا المنام علی بعض ایمة ما هذه تعبیرة بانک تکتب علی الحاشیة الزاهدیة تعلیقات نفیسة فجاءت التحقیقات المرضیة مصدقة لتلک الرؤیا **قال** هو محال اعلم ان الفلاسفة انکروا اعادة المعدوم وحکموا

[1] ای المولوی عماد الدین اللبکنی رح ۱۲ منه مد ظله

[2] ای المولوی عماد الدین اللبکنی رح ۱۲ منه مد ظله

بامتناعه وهو عليه انكار حشر الاجساد وغيره واستدلوا على ذلك بدلائل كلها ضعيفة سخيفة منها ان الحكم على الشئ بانه يجوز اعادته موقوف
على ان يكون ذلك الشئ هو هو اعني على كونه متعينا في نفسه متخصصا في ذاته والشئ بعد عدمه نفي محض ليس له تعين فكان الحكم عليه بجواز اعادته
محالا وفيه انه منقوض بحكم جواز وجود المعدومات الممكنة كالعنقاء مثلا والحل ان الحكم بجواز وجود الشئ لا يتوقف على تحققه الخارجي بل على مطلق تحققه
وهو حاصل بناء على القول بالوجود الذهني لا يقال الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المتشخصة بالتشخصات الذهنية فاتحادها مع الموجود الخارجي
بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا فلا يكفي وجود المعدوم ذهنا للحكم عليه بل لا بد من وجوده وتشخصه وتعينه في الخارج والمفروض انه نفي محض
فعاد الاشكال لانا نقول فعلى هذا ينسد طريق اثبات الوجود الذهني وينهدم كثير من القواعد المبنية عليه وذلك لانهم يستدلون على الوجود الذهني
بانا نحكم على اشياء معدومة في الخارج باحكام صادقة ايجابية وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له واذ ليس وجودها في الخارج فلها وجود في
الذهن لا محالة فلو لم يكن الوجود الذهني كافيا للحكم بل يحتاج الى ثبوته شخصا في الخارج لما كان لهذا الاستدلال معنى ومن ههنا ظهر سخافة ما قال
السيد المحقق في حواشي شرح المواقف من ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له في النوع انتهى وسيجيء ذكر بعض
دلائل امتناع اعادة المعدوم مع ما له وما عليه وذهب اهل الحق الى جواز اعادة المعدوم مستدلين بالدلائل النقلية والعقلية اما النقلية فلا حاجة
الى ذكرها لكثرتها مع عدم افادتها اسكات الفلاسفة الذين هم يقدمون العقل على النقل واما العقلية المفحمة لهم فذكر الفاضل المحشي منها ههنا اثنين
وللتفصيل موضع آخر **قوله** نوقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته آه تقريره على ما في المواقف ان الوجود امر واحد في حقيقته يعبر عنه
في الفارسية بهستي وانما الاختلاف فيه بحسب اضافته الى الازمان فوجود الشئ في الزمان الماضي ووجوده في الزمان المستقبل واحد بحسب ذاته وانما
التعدد بحسب نسبة الوجود الاول الى الزمان الماضي ونسبة الثاني الى المستقبل ومن البين ان ما يكون واحدا بحسب ذاته متعددا بحسب اضافته
الى شئ آخر لا يختلف حكمه بحسب ذاته وحقيقته فالوجود في هذا الزمان والوجود في الزمان المستقبل لا يختلفان في الوجوب والامتناع والامكان اذا نظر
الى ذاتهما فلو كان احدهما واجبا كان الآخر ايضا واجبا ولو كان احدهما ممتنعا كان الآخر ايضا ممتنعا ولو كان احدهما ممكنا كان الآخر ايضا
ممكنا ولا يعقل كون احد هذين الوجودين ممكنا والآخر واجبا او ممتنعا فلو استحالت اعادة المعدوم لزم امتناع وجوده في الزمان المستقبل
بعد ما كان ممكنا قبله هذا خلف فثبت انه لا يمكن الحكم باستحالتها وامتناعها فبقيت في حيز الجواز والامكان وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر
سقوط ما يقال ان العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يكون الشئ ممكنا وجوده المطلق ممتنعا وجوده بعد العدم وجه السقوط ظاهر فان الوجود امر واحد في حد ذاته لا يمكن
ان يختلف في الوجوب والامكان والامتناع ابتداء واعادته بحسب ذاته فاذا كان وجوده في زمان وجوده ممكنا يبقى كذلك بعده في زمان
اعادته ايضا ولو جاز كون الشئ الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني
مغاير للاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع كونه مخالفا للبداهة يستلزم المحال وهو غناء الحوادث عن المحدث
وفيه سد لباب اثبات الواجب وذلك لانهم استدلوا على اثبات الواجب بان العالم اما ان يكون ممتنعا او واجبا او ممكنا لا سبيل الى الاول والا
لما وجد ولا سبيل الى الثاني والا لما طرأ عليه العدم فتعين الثالث وهو كونه ممكنا والممكن لا بد له من مرجح وموجد فان لم تنته السلسلة الى الذات
الواجبة لزم التسلسل وهو محال فثبت الواجب هذا فلو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لم يتم هذا الاستدلال لجواز ان يكون العالم
ممتنعا لذاته في زمان عدمه وواجبا في زمان وجوده فلا يحتاج الى الواجب **قوله** فاذن مثلا زمان امكانا ووجوبا وامتناعا اقول ذكر الوجوب

ههنا استطرادی لاحاجة الیه فی هذا المقام **قوله** بناء علی ان الوجود آه بیان لعلة الجواز **قوله** لجاز انقلاب احدی المواد الثلث الی الاخری اعترض علیه العلامة القوشجی فی شرح التجرید بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا والامکان عن عدم اقتضائهما ولا یجوز الانقلاب بین هذه المفهومات لان مقتضی ذات الشیء لا یختلف بحسب الازمنة لکن الوجود قد یقید بقید سلبی او اضافی فلا یقتضی ذات الواجب الوجود المقید بهذا القید بل یمتنع اتصافه کما اذا قید الوجود بکونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود یمتنع اتصاف الباری تعالی به وبذلک لا یخرج عن کونه واجبا ولا ینقلب وجوبه الذاتی الی امتناعه الذاتی وکذلک العدم قد یقید بکونه مسبوقا بالوجود ولا یقتضی ذات الممتنع هذا العدم المقید بل لا یمکن اتصافه به ولا یلزم من ذلک انقلابه من الامتناع الذاتی الی الوجوب الذاتی وعلی هذا القیاس اذا قید الوجود بکونه ناشیا عن ذات الموصوف به لم یمکن اتصاف ذات الممکن به وبعد ذلک نقول المعدوم لیس وجودا مطلقا علی ای وجه کان بل هو وجود مقید بکونه حاصلا بعد طریان العدم فلم لا یجوز ان یمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقید وان لم یمتنع اتصافه بالوجود المطلق ولا یلزم منه انقلابه من الامکان الی الامتناع الذاتی کما فی اخواته علی ما تقدم هذا تلخیص اعتراضه **اقول** هو فی غایة السقوط لان الوجود واحد بحسب ذاته وانما الاختلاف فیه بحسب اضافته الی الزمان کما عرفت فامتناع الوجود بعد طریان العدم لا یکون لذاته بل لکونه فی الزمان الذی بعد زمان عدمه اللاحق وفیه المطلوب غایة الامر ان یکون اعادة المعدوم ممتنعة بالغیر وهو خارج عما نحن فیه بل نقول الضابطة فی اختلاف مقتضی الذات باختلاف القیود ان مقتضی الذات ان قید بقید یکون مخالفا لمقتضی ذاته لا یبقی ذلک المقتضی باعتبار هذا القید مقتضی له واما لو قید بقید لا یکون کذلک یبقی مقتضی له کما کان ولا یتغیر وهذا ظاهر فالواجب الذی مقتضاه الوجود المطلق انما یمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لکونه مقیدا بقید یخالف مقتضی ذاته فان ذاته تقتضی الوجود وضرورته فی جمیع الازمنة فلا یمکن ان یطرأ العدم علیه فلابد ان یمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الی نفس الوجود بل بالنظر الی کونه بعد العدم وکذا الممتنع انما لا یقتضی العدم بعد الوجود لکونه مقیدا بما یخالف مقتضاه فان ذاته تقتضی العدم المطلق فی جمیع الاوقات فلا یمکن ان یعرض له الوجود فبالضرورة یمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الی العدم نفسه بل بالنظر الی کونه بعد الوجود وقس علیه اتصاف الممکن بالوجود الناشی عن ذاته فانه انما یمتنع لکونه مقیدا بما یخالف مقتضاه فان مقتضی الممکن تساوی طرفی الوجود والعدم فکیف یتصف بالوجود الناشی عن ذاته وقس علیه نظائره واما المعدوم الممکن فکما لا یمتنع اتصافه بالوجود المطلق وبالعدم المطلق وبالعدم بعد الوجود کذلک لا یمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الی نفس ذات الوجود ولا بالنظر الی کونه مقیدا بکونه بعد العدم لعدم منافاة هذا القید مقتضاه وبالجملة فالامثلة التی جعلها القوشجی اخوات لما نحن فیه لا قرابة لها به بل هی اجنبیات محضة فاحسن الفکر ودقق النظر **قوله** وهو مع مخالفته لبداهة العقل قال فی الحاشیة لان الشیء الواحد یستحیل ان یقتضی لذاته عدمه فی زمان ویقتضی لذاته وجوده فی زمان آخر لان مقتضی الذات من حیث هی هی لا یتصور انفکاکه عنه انتهت **قوله** لوجب عناء الحوادث من المحدث آه **اقول** وایضا یبطل به کثیر من قواعدهم کقولهم کل حادث زمانی فهو مسبوق بمادة فانهم استدلوا علیه بان امکان الحادث قبل وجوده امر موجود والا لزم الانقلاب فلابد له من محل متعلق بالحادث تعلقا ما وهو المعنی بالمادة ولو جاز انقلاب احدی المواد الثلث الی الاخری لامکن ان یقال الحادث قبل وجوده ممتنع ثم صار ممکنا فی زمان وجوده فلا یحتاج رح الی مادة وینهدم باساس کثیر من قواعدهم المتفرعة علی القاعدة المذکورة کقولهم کمالات العقول کلها بالفعل وغیره علی ما بسط کل ذلک فی کتب الحکمة **قوله** وتارة بانا اذا فرضنا ان زیدا معدوم الخ هذا الاستدلال علی جواز اعادة المعدوم بل هو ما اورد به صدر صدر الی کمال المدققین رح بقوله انت خبیر بانا اذا فرضنا ان زیدا معدوم ثم وجد ثم طرأ علیه العدم فکان الصادق

ای مولانا علی القوشجی رح ۱۲ منه

ای مولانا کمال الملة والدین رح ۱۲ منه

اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرأ عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا اعدام ثلث الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء اللا عدم والثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم فههنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذي كان متحققا قبل الوجود كان امرا متعينا متشخصا لا محالة فيلزم عند طريان العدم في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء لادراك سابق عليه انما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطاري غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد ليس هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى كلامه وشرح هذا الكلام قد القول في التحقيقات المرضية فارجع اليها **قوله** فيصدق اولا زيد معدوم آه يرد عليه ان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع والمفروض ان زيدا معدوم فكيف تصدق هذه الموجبة وهذا الايراد ليس بخاص بهذه المادة بل هو عام الورود في كل قضية محمولها منافٍ للوجود كقولنا شريك الباري ممتنع ونحوه وقد سلك المحققون في دفعه مسالك لولا ضيق المقام لاتيت بها مع ما لها وما عليها وقد ذكرت نبذا منها في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق ان شئت فارجع اليها **قوله** فههنا يعني في قولنا زيد ليس بلا معدوم **قوله** فلزم اعادة المعدوم بعينه وهو العدم **قوله** والاعتذار بتغايرهما آه حاصله ان العدم الثالث المستفاد من كلمة ليس غير الاول المستفاد من لفظ المعدوم لاختلاف الزمانين فلا تلزم اعادة المعدوم بعينه والمحال هو هذا لا مطلق اعادة المعدوم كما يفصح عنه كلام العلامة القوشجي[له] في شرح التجريد حيث قال اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون باعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الامتناع **قوله** او تخصيص استحالتها في صورة الوجود توضيحه ان اعادة المعدوم مطلقا ليس بمحال انما المحال اعادة الوجود المعدوم واما العدم المعدوم فاعادته جائزة بل واقعة فالنقض المذكور غير وارد على القائلين باستحالتها **قوله** مشترك اي يجري مثله في ما نحن فيه اما جريان الاول فبان يقال الادراك السابق كادراك بكر عبارة عن العدم والزوال على ما هو المفروض فاذا اعيد حين عروض الادراك اللاحق اي ادراك زيد يكون هذا المعاد غير الاول السابق لاختلاف الزمانين فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا ايضا واما جريان الثاني فبان يقال الادراك الثالث السابق ليس الا عبارة عن العدم فبالادراك اللاحق انما تلزم اعادة العدم المعدوم لا الوجود المعدوم فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا ايضا كما لا تلزم هناك **قوله** والجواب عنه اي عن النقض الثاني والمجيب به القاضي احمد علي السنديلي حيث قال يمكن الجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا تلزم اعادة العدم الثابت فيعود الثبوت بناء على ان الادراك عدم ثابت انتهى وسياق كلامه يشهد بان هذا الجواب غير مرضي وله وجهان الاول ما ذكره الفاضل المحشي ههنا من ان دلائل استحالة اعادة المعدوم لو تمت لدلت على استحالة اعادة المعدوم مطلقا وجودا كان او عدما فالتخصيص تحكم والثاني ما ذكره بحر العلوم[٥٢] نور الله مرقده في حواشيه وتبعه في ذلك بعض الناظرين كما هو دابه وهو انه لا استحالة في عود النفي الثابت ايضا كما لا استحالة في عود النفي المحض لان العدم الثابت ليس ذاتا في نفسه انما الذات المسلوب عنه لم يقارنه الشيء المسلوب ثم قارنه ثم بطلت المقارنة فيحكم

[له] اي مولانا علي القوشجي رح ١٢ منه مد ظله

[٥٢] اي مولانا عبد العلي رح منه مد ظله

ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بجهة استمرار الذات المساوب عنه ولا تميز بين العدمين في انفسهما فلا استحالة
في الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة في عود ما هو ثابت في نفسه والتوقع من المنصف ان يقطع لسخافة هذا الوجه لما افاده ابي واستاذي
سراج المحققين نور الله مرقده في كشف المكتوم في حاشية بحر العلوم من ان الفرق بين العدم والوجود غير معقول فان العدم كما انه
عبارة عن انتفاء الذات كذلك الوجود عبارة عن كون الذات وكما ان الاعدام اشياء غير متميزة كذلك الاكوان نعم اذا لوحظ
عدم مقارنة العدم لبعض الذوات زمانا ثم مقارنة العدم ثم انتفاء هذه المقارنة يتخيل ان الوجود كان سابقا ثم صار لاحقا
لا ان هناك شيئا كان مقارنا ثم بطل ثم صار مقارنا ثانيا حتى يطلب امر مشترك بينهما ويطلب التميز بين هذا الوجود المعاد
والوجود السابق والى هذا اشار بحر العلوم بنفسه بقوله فتامل بعد ذكر الوجه المذكور **قوله** منها ان تخلل العدم بين الشئ ونفسه
محال آه هذا احد الدلائل المذكورة في التجريد وحاصله انه لو اعيد المعدوم يلزم ان يتخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم محال
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ذات الشئ محفوظة في حالتي الوجود والعدم فاذا وجد الشئ في الزمان الاول كانت
ذاته فيه واذا اعدم في الزمان الثاني بطلت ذاته ثم اذا وجد في الزمان الثالث كانت ذاته السابقة بعينها فيه فيلزم
تخلل العدم بين الشئ ونفسه ويلزم تقدم الشئ على نفسه واما استحالة اللازم فلان العدم نسبة والنسبة لابد لها من طرفين
متغايرين فلا يعقل بين الشئ ونفسه **قوله** فيكون ح الوجود بعد العدم آه يعني لما ثبت انه لابد للنسبة من طرفين متغايرين
فلابد للعدم من طرفين كذلك فيلزم ان يكون الوجود المعاد غير الوجود الذي قبله هذا خلف **قوله** ورد آه هذا احد وجوه الرد المذكورة
في شرح التجريد الجديد وحاصله انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم
اتصف به في زمان ثالث فالوجود الاول والثاني متغايران بحسب الزمان فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه بل غاية ما يلزم تخلل
زمان العدم بين زماني وجوده ولا استحالة فيه وثانيها لم لا يجوز ان يكون التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة بعينها فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الجهات وثالثها انه لو تم الدليل المذكور لدل على امتناع بقاء الشخص
من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه بوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء وتفصيل هذه الوجوه مع ما لها
وما عليها مذكور في حواشي شرح التجريد القديمة والجديدة لا فائدة في ذكرها ههنا الا الانتشار لغرابة المقام **قوله** ومنها ان المعاد الخ
حاصله ان اعادة المعدوم المتنازع فيها عبارة عن اعادة المعدوم بجميع عوارضه المشخصة له كما مر ومن العوارض المشخصة الوقت والزمان ايضا
فلو اعيد المعدوم لزم عود زمان وجوده السابق ايضا واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه بطلان اللازم انه يلزم ان يصدق على شئ
واحد في زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وهل هذا الا اجتماع المتنافيين وايضا لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ مقدما على المعاد ضرورة
تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فيلزم ان يكون
للزمان زمان لا يقال يمكن ان يكون التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد كما في اجزاء الزمان لانا نقول تقدم جزء واحد من الزمان
على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها **قوله** وزيف خلاصة التزييف منع قول المستدل
ومنها الوقت وهو ظاهر **قوله** بحسب الامر الخارجي فيه اشارة الى دفع ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود
بقيد كونه في الزمان السابق وحاصل الدفع ان هذا التغاير انما هو في الذهن واما في الخارج فزيد الموجود في هذه الساعة هو الموجود في الساعة

لله اي مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم جعله الله من ورثة جنة النعيم منه مد ظله

١٧٩

التی قبلها لا تغایر بینهما اصلا **قوله** کیف وقد حکی الخ قال المحقق[۱] الدوانی فی شرح هیاکل النور لما بالغ بهمنیار فی التغیر حتی ابدی احتمال تبدل الذات فی الانسان قال الشیخ فی جواب بعض ایراداته کیف تجعلنی المسموع منه مع تجویزک تبدل الذات انتهی وقال هو فی حواشی شرح التجرید القدیمة رایت فی الاسولة التی سألها بهمنیار عن الشیخ انه طالبه بالدلیل علی بقاء الذات فی الانسان حتی یستدل به علی التجرد فاجاب عنه بالرجوع الی الوجدان الصحیح ثم اورد بهمنیار علی مسئلة سمعها من الشیخ کلاما فقال له الشیخ کیف تجعل المسموع منی مع تجویزک تبدل الذات انتهی وقال السید المحقق فی حواشی شرح الهیاکل والعجب ان بعض الاعزة قال ههنا قولا غریبا وهو ان للتلمیذ ان یقول انما انا اباحثک لانک تقول فی هذا الوقت ایضا ما کنت قلت اولا وانا اقول ایضا ما کنتُ قلتُ اولا وان کان شخصک هذا غیر شخصک الاول وشخصی هذا غیر شخصی الاول وزعم ان ما ذهب الیه التلمیذ موافق لما ذهبت الیه الصوفیة من تجدد الامثال ولا یخفی علیک ان قول الشیخ تنبیه علی بقاء الذات بما هو بدیهی اولی ومن البین الظاهر ان انا وانت جزئیان ولو فرض التعدد فیهما لصارا کلیین ثم بین قول الصوفیة وهو ان فی کل آن بالنسبة الی کل شخص اعداما وایجادا بناء علی ان لله تعالی اسماء متقابلة بعضها قهریة وبعضها لطفیة ولا تعطل فیها بالنسبة الی اشخاص العالم من الجواهر والاعراض وبین قول بهمنیار بون بعید فان کلامهم لیس فی الذوات والهویات بل فی اوصاف غیر مشخصة من حیث هی اوصاف تابعة غیر مستقلة ولا شک ان ما یخالف احکام العقل والشرع هو التبدل فی الذوات والهویات کما یقوله بهمنیار دون التبدل فی اوصافها وتوابعها کما تقوله الصوفیة **قوله** واعترف بان الوقت لیس من المشخصات وکیف لا یعترف وفی جعل الوقت من المشخصات تلزم مفاسد لا تعد ولا تحصی فان اختلج فی قلبک ان المتکلمین قالوا بتجدد الاعراض وعدم بقائها مع بقاء محلها بالتشخص وهل هذا الا اختلاف الاشخاص باختلاف الاوقات فازحه بان الذی بعثهم علی القول بالتجدد لیس هو کون الزمان مشخصا بل امر آخر وهو عدم قیام العرض بالعرض فانهم قالوا لو کان العرض یتشخص ووحدته باقیا لقام بقاؤه فیه وهو ایضا عرض وقیام العرض بالعرض محال فلا جرم یختار القول بالتجدد ولیس مبناه علی کون الوقت من المشخصات علی انهم لم یاتوا الی الآن برهانا شافیا علی التجدد وما ذکروه لاثباته کله مخدوش لا یقال قد ذکر بعض الفلاسفة ان زید الصبی غیر زید الشاب بالشخص وهل هذا الا تغیر الشخص بتغیر الوقت لانا نقول اختلاف زید الصبی بزید الشاب لیس لاجل اختلاف وقتهما بل لاجل اختلاف صورتهما الجسمیة اشار الی ذلک العلامة[۵] الشیرازی فی شرح هدایة الحکمة فافهم وکن من الشاکرین **قوله** ومنها انا اذا فرضنا اعادته بعینه الخ حاصله انه لو جازت اعادة المعدوم وفرض وقوعها لزمت الاثنینیة بدون التمایز واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله وجه الملازمة انا اذا فرضنا اعادة الشیء بعینه مع جمیع عوارضها المشخصة فلا یخلو اما ان یکون الواجب تعالی قادرا فی ذلک الوقت علی ایجاد مثل ذلک المعاد مبتدأ او لا یکون قادرا لا سبیل الی الثانی لاستحالة العجز علیه تعالی فتعین الاول وقد تقرر فی مقره ان الممکن لا یلزم من فرض وقوعه محال والا لم یبق ممکنا فلنفرضه ایضا واقعا وح لا یتمیز المعاد عن المستانف ویلزم ما ادعینا لزومه **قوله** ودفع بانا نمنع آه توضیح الدفع وتلویح المنع ان المستدل ان اراد بمثله ما یشارکه فی نوعه وتشخصه معا فوجود المثل بهذا المعنی محال وقدرة الواجب لا تتعلق بالمحال کوجود شریک الباری وان اراد ما یشارکه فی نوعه فقط علی ما جری علیه اصطلاحهم من انهم یسمون الاتحاد فی النوع مماثلة وفی الجنس مجانسة وفی الکیف مشابهة وفی الکم مساواة وفی الوضع مطابقة وفی الاضافة مناسبة کما ذکره العلامة[۲] الشیرازی فی شرح الٰهیات هدایة الحکمة فعدم التمایز ممنوع لتحقق التمایز بینهما بحسب الهویة الخارجیة ولو سلمنا ان ایجاد مثله بالمعنی الاول لیس بمحال ولا یخرج عن قدرة الله تعالی فلا نسلم ان الممکن

[۱] ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه مد ظله

[۵] ای مولانا صدر الدین الشیرازی تلمیذ السید باقر داماد رح ۱۲ منه مد ظله

[۲] ای مولانا صدر الدین الشیرازی رح ۱۲ منه مد ظله

لا يلزم من فرضه المحال لجواز الامتناع بالغير كعدم العقل الممكن المستلزم لعدم الواجب فايجاد مثله ابتداء وان كان جائزا فى نفسه لكن يجوز ان يكون ممتنعا بسبب فرض اعادة المعدوم الذى مثله والا لارتفع التمايز بينهما وقد يدفع ايضا بما ذكره العلامة القوشجى[1] فى شرح التجريد من انه لم لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما بعوارض مشخصة ولا يخفى عليك انه غير مفيد لجواز فرض عدم الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا فيحتاج الى الدفع الاول لا محالة **قوله** بل يتمايزان بالهوية قال فى الحاشية اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد فى الماهية انتهت **قوله** فهذه الدلائل ان تمت **اقول** عدم تمامية هذه الدلائل قطعى وتماميتها انما هى بمجرد الفرض فكان الاولى ان يقول لو تمت لان لو لمجرد الفرض بخلاف ان فانها غالبا تستعمل فى الشك **قوله** لدلت على استحالة العدم المعدوم ايضا رده بحر العلوم[2] نور الله مرقده بان العدم عبارة عن انتفاء الذات وليست الاعدام متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان تخلل الوجود بين الشئ الواحد محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ ليس ههنا عدمان متمايزان احدهما فى الزمان المتقدم والآخر فى الزمان المتاخر نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود لشئ ثم مقارنة الوجود له ثم انتفاء هذه المقارنة فى الزمان اللاحق يتوهم ان العدم امر مشترك بينهما ويطلب التميز بين هذا العدم المعاد والعدم السابق وتبعه بعض الناظرين ولا يخفى عليك ما فيه فان العدم والوجود سيان فى عدم تمايز المعاد من السابق منهما وتمايزهما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بينهما تحكم ولعل الى هذا اشار الفاضل المحشى ههنا بقوله فتامل فافهم ولا تزل **قال** **اقول** هذا رد على تقرير المحقق الدوانى وقد ذكره السيد المحقق فى حواشى شرح الهياكل ايضا وذكرت توضيحه فى تعليقاتى عليها **قوله** حاصله آه محصول الحاصل انه لا يلزم اعادة المعدوم ولا انقلاب المثبت منفيا وبالعكس وتوضيحه انه اذا تحقق فى النفس ادراك كان زوال السابقة كادراك عمرو ثم انتفى عنها حين ادراك زيد فهذا الانتفاء اى ادراك عمرو الذى هو انتفاء لسابقة كادراك بكر ايضا ادراك فيكون له نحو من الثبوت فتصدق قضية موجبة معدولة وهى النفس لا مدركة بادراك بكر وانتفاؤه اى ادراك زيد يكون فى قوة السالبة المعدولة وهى النفس ليست بلا مدركة بادراك بكر والسالبة المعدولة لا تستلزم الموجبة المحصلة بل قد تصدق مع السالبة البسيطة ايضا كقولنا زيد ليس بلا قائم فان السلب ان تعلق بثبوت اللاقيام يبقى السلب البسيط فيصدق زيد ليس بقائم وان تعلق بالقيد والمقيد معا يرتفع الانتفاء مطلقا ويصدق زيد قائم فلا نسلم ان انتفاء الشئ يستلزم الشئ الذى هو فى قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبة الموجبة المعدولة للموجبة المحصلة لتم الاستلزام واذ ليس فليس **قوله** زال اختلاج فى صدرك آه ايضاح الاختلاج ان السالبة الموجبة المعدولة وان كانت اعم تحققا من الموجبة المحصلة لجواز تحققها فى ضمن السالبة البسيطة كما مر تفصيله لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يعلم حال وجود الموضوع لجواز ان لا يوجد الموضوع فتصدق السالبة البسيطة ح واما اذا علم ان الموضوع موجود فهما متلازمان ح وذلك لان السالبة المعدولة نقيض الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة نقيض السالبة البسيطة وهما متلازمتان عند وجود الموضوع فانه اذا فرض ان زيدا موجود يكون قولنا زيد ليس بقائم وزيد لا قائم متلازمين فى الصدق والكذب وقد تقرر ان نقيضى المتساويين متساويان فتكون السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ايضا متلازمتين عند وجود الموضوع والسر فيه ان عموم السالبة المعدولة من الموجبة المحصلة وكذا عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تقتضى وجود الموضوع والسالبة تصدق بانتفائه ايضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفى العموم بالضرورة ويكون بينهما التلازم اذا عرفت هذا فنقول

[1] اى مولانا علی القوشجی ۱۲ منه مد ظله
[2] اى مولانا عبد العلی رح ۱۲ منه مد ظله

181

موضوع الادراكات وهو النفس موجود بالضرورة لان الكلام بعد تحقق الادراك الاخير فيستلزم الادراك اللاحق كادراك زيد الذي هو في قوة السالبة المعدولة الادراك الثالث كادراك بكر الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بالضرورة لما عرفت من ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع فكذا ما في قوتهما فيصح تقرير المحقق الدواني ويندفع ما اورده السيد المحقق عليه **قوله** فيه آه اقول قال في الحاشية هذا هو الجواب الموعود به في شرح قول المحشي واللازم على تقدير آه والاعتراض ههنا لمن كان له ثمة اعني كمال الملة والدين قدس روحه انتهت وخلاصته منع التلازم بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة وكذا بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة على تقدير وجود الموضوع ايضا مستندا بانه لم لا يجوز ان يكون لصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس رأسا الا الاخير ههنا فتصدق حين ادراك عمرو السالبة البسيطة اعني النفس ليست مدركة بادراك بكر دون الموجبة المعدولة اعني النفس لا مدركة بادراك بكر وكذا تصدق حين ادراك زيد السالبة البسيطة دون الموجبة المحصلة وبالجملة التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما عند وجود الموضوع انما هو اذا لم يوجد مانع آخر من صدق احدهما واما اذا وجد مانع آخر فلا تلازم بينهما **قوله** يجوز ان يكون لصدق احدهما كالموجبة المعدولة **قوله** دون الثاني كالسالبة البسيطة **قوله** ومن ادعى فعليه البيان هذه الازاحة مما تفرد بها الفاضل المحشي وافتخر بها وحسنها تلميذه الفيض ابادي[1] ولا يخفى عليك ان منع التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما مع وجود الموضوع سخيف جدا كيف وعموم السالبة من الموجبة ليس الا لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع كالنفس ههنا يكون بينهما تلازم بالضرورة وايراد المنع عليه مكابرة محضة وايضا هو مخالف للجمهور القائلين بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشي يفر عن مخالفة الجمهور غاية الفرار كما يظهر من تقريره في مبحث البعدية فهل هذا الا القرار على ما عنه الفرار **قوله** وللناس في ما يعشقون مذاهب اي طرق مختلفة مقتبس من قول الشاعر ابي نواس **شعر** علي لدى العامرية وقفة … علي الشوق والدمع كاتب + ومن عادتي حب الديار لاهلها + وللناس في ما يعشقون مذاهب + معناه لازم علي ان اقف عند منزل العامرية التي هي محبوبتي وقفة لا تذكر محاسنها فابكي على فراقها ذكر الاملاء واراد به تذكير حكايات المحبوبة وما جرى بينهما من المعاملات اي ليذكرني الشوق محاسنها فاتذكر وابكي على فراقها بكاء شديدا حتى كاني من كثرة البكاء وشدة التلبس بالدمع عين الدمع فكانه هو الكاتب ويجوز ان يراد بكتابة الدمع جريانه كذا ذكره مولانا الهداد الجونفوري في حواشي الهداية وقال شيخ الاسلام بدر الدين العيني في البناية شرح الهداية هذه الابيات من قصيدة بائية قالها ابو نواس واسمه همام وقيل هميم بالتصغير ابن غالب التميمي وفرزدق لقبه لقب به لانه كان جهم الوجه والفرزدق في الاصل قطع العجين وقيل لقب به لقصره والاول اصح لانه اصابه جدري في وجهه ثم برأ منه وكانت وفاته بالبصرة سنة عشر ومائة **قال** ثم اقول يلزم على تقدير آه لما فرغ عن تقرير بعض المحققين مع ما له وما عليه اراد ان يستدل من عند نفسه على ان الادراك ليس عبارة عن زوال الادراك وقد ذكره في حواشي شرح الهياكل ايضا واوضحه في تعليق الحمائل **قوله** فان كان بالعكس ايضا آه توضيحه انه لما كان كل ادراك زوال الادراك سابق فلا بد ان تكون بازاء العلوم اللاحقة علوم سابقة لما عرفت ان كل زوال لا بد له من زائل ولا يتعلق الزوال الواحد الا بزائل واحد كما سياتي فان كان بالعكس ايضا بان يكون كل ادراك سابق بازاء ادراك لاحق فتساويا والا فتكون العلوم السابقة زائدة على اللاحقة ولا يمكن زيادة العلوم اللاحقة على السابقة على هذا التقدير مع ان المقدمة القائلة العلوم تتزايد يوما فيوما تقتضي الزيادة **قوله** ممنوع آه ايراد على ما يتبادر من كلام السيد المحقق من ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما ان الادراكات اللاحقة بانفسها زائدة على

---

[1] اي الحافظ علي اصغر الفيض ابادي رح ١٢ منه مد ظله

[2] هذا هو الكلام الموعود سابقا في الكلام الموعود سابقا ١٢ منه مد ظله

الادراكات السابقة وحاصله انا لا نسلم انه يدل على هذا المعنى بل انما يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو معه لا سيما القريب وبينهما بون

بعيد وانا اقول التحقيق ان قولهم العلوم تتزايد يوما فيوما لا يدل الا على زيادة العلوم اللاحقة على العلوم السابقة فحسب اعم من ان تكون

زيادة اللاحقة بانفسها فقط من غير ضم السابقة معها او مع ضمها فتخصيص السيد المحقق بالاول وتخصيص الفاضل المحشي بالثاني تحكم بحت

قوله وهذا ايضا آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان هذا المعنى لا يضر السيد المحقق لانه بصدد ابطال الازالة باستلزامها خلاف ما يدل عليه تزايد

العلوم يوما فيوما وهو حاصل فانه كما ان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى الذي يتبادر من كلام السيد المحقق يدل على خلاف ما يلزم من الازالة

كذلك بالمعنى الذي ذكره الفاضل المحشي فان زيادة اللاحق على السابق مع بقائه معه ايضا لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للآخر

وتحرير الدفع انه ليس الغرض من هذا المنع ايقاع الخلل في جواب السيد المحقق حتى يقال انه لا يضره بل الغرض مجرد ابداء الخلل في عبارته وفهمه

ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما زيادة العلوم اللاحقة بانفسها على السابقة قوله لكن اين هذا من ذاك قال بعض الافاضل[له] دافعا للمنع لا يخفى

عليك ان كلام السيد المحقق انما يدل على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات للنفس في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات

لها في الزمان السابق وعلى تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق يلزم عدم هذه الزيادة اذ ما من ادراك في زمان لاحق الا بازائه

ادراك آخر في زمان سابق وهذا المدلول مما ليس فيه شائبة ولا يدل كلامه على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات اللاحقة

للنفس زائدة على ادراكاتها السابقة ففهم هذا المعنى من هذا الكلام وايراد المنع عليه لا يليق بشان العاقل انتهى ولا يخفى على من له ادنى فهم

ان المتبادر من كلام السيد المحقق ليس الا ما فهمه الفاضل المحشي واورد المنع عليه وما ذكره هذا القائل لا يليق فهمه بشان العاقل قوله كانه اراد آه

اراد به تاويل الكلام المذكور بحيث يندفع عنه المنع المسطور وهو ماخوذ من حواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحاصله انه ليس غرض السيد المحقق

تزايد العلوم اللاحقة الحاصلة بانفسها على السابقة حتى يرد عليه المنع بل غرضه ان تزايد العلوم يوما فيوما وان كان معنى ان اللاحق

زائد على السابق وهو معه لكن لا شبهة في انه يورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار للنفس على ان تحصل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة

بانفسها على السابقة وهو غير ممكن على تقدير الازالة فان الادراك لما كان عبارة عن زوال الادراك آخر قبله لا يمكن للنفس ان تحصل ادراكات

في الزمان اللاحق من دون وجود زائلاتها في الزمان السابق وانت تعلم ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد عن عبارة السيد المحقق

ولذا وسمه بكانه وههنا توجيهات باردة اخر لا نضيع الوقت بذكرها وقد ذكرنا نبذا منها في تعليق الحمائل فارجع اليه قوله فتامل اقول

هو اشارة الى ايراد على السيد المحقق بان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى المتبادر او بالمعنى المعلم بعلامة التكلف المتقرر عند الجمهور مبني على

كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فانه لما تقرر عندهم ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة ورأوا ان الصور الذهنية تتزايد يوما فيوما

قالوا العلوم تتزايد يوما فيوما فاثبات كون العلم عبارة عن الصورة وبطلان الازالة بهذا المتقرر مفض الى الدور فافهم قوله لعل غرضه

ايراد لعل ههنا غير مناسب ولعله للتحقيق قوله في الشق الثاني اي كون العلم عبارة عن زوال امر آخر غير الادراك الحصولي قوله كما يدل

عليه قوله متعلق بالنفي لا بالمنفي وكان الاولى تقديمه على النفي ليتعلق بالمثبت قوله فلا يرد قال في الحاشية المورد مولوي كمال الدين

السهالي انتهت وعبارته هكذا لك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه

اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا تلزم وجوداتها وعدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم

تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهت وتوضيحه انا سلمنا ان في النفس قوة ادراكات غير متناهية

[له] اي المولوي عبد النبي رح ١٢ منه

١٨٣

ويلزم تحقق زائلاتها الغير المتناهية التي هي ايضا ادراكات قبل ذلك لكنه لايلزم اجتماع تلك الادراكات الزائلة السابقة بالفعل على كل واحد واحد من الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين كما ذكره السيد المحقق بل يجوز ان يكون تحقق تلك الزائلات على سبيل التعاقب دون الجمع بان يكون اللاحق من الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس زوال السابقة ويكون هذا الزائل السابق مقدما على زواله وهكذا يكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين والجواب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ما اشار اليه الفاضل المحشي وحاصله ان قول السيد المحقق وايضا آه ليس دليلا تاما على اثبات المدعى بل غرضه انه لو صحت المقدمة التي ذكرها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من لزوم وجود امور غير متناهية في النفس لتم هذا الدليل والا فلا ويؤيده قوله كما ذكره في الشق الثاني وثانيهما وهو اقواهما ما اشرنا اليه سابقا من ان المراد بكون النفس قوية على ادراكات غير متناهية كونها ذات قوة لها في كل آن بالفعل على سبيل البدلية فيجب وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل قبل آن القوة على سبيل الاجتماع بالضرورة فيتم كلام السيد المحقق وسيزيده هذا زيادة وضوح عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** يعني لما كان مقصوده آه حاصله ان مقصود صاحب المطارحات كان اثبات المدعى اي كون الادراك وجوديا بابطال نقيضه وهو كون الادراك زوالا باستلزامه احد الامرين وهو التخلف على الشق الاول وتحقق امور غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى ترديد الشيء الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منهما على حدة واما المصنف فلما رأى ان ما يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على الشق الاول ايضا استغنى عن الترديد وذكر الاستحالة واحدة وهي لزوم امور غير متناهية في النفس على سبيل الجمع والكل توجيه مولينا **قوله** بابطال نقيضه **قول** المدعى كون الادراك صفة وجودية منضمة ونقيضه عدم كونه كذلك اعم من ان يكون عبارة عن الزوال او عبارة عن الاضافة بين العالم والمعلوم او غير ذلك فان اراد من قوله بابطال نقيضه هذا المعنى الاعم فليس بصحيح لان صاحب المطارحات لم يبطل الا كون الادراك زوالا لا كونه اضافة ايضا وان اراد به كون الادراك زوالا كما يدل عليه السياق والسباق فلا يصح قوله لما كان مقصود صاحب المطارحات اثبات المدعى آه لان بابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى لبقاء احتمال ثالث فتامل وتذكر ما ذكرنا لك سابقا لتظهر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال **قوله** رام ابطاله باستلزامه للاخير ولهذا قال فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية الخ فان الامور اعم من ان تكون ادراكات او صفات غيرها **قوله** والا لبطل آه يعني لو جاز تعلق الزوالين او اكثر بشيء واحد لبطل الحصر العقلي بين الشيء كالانسان ونقيضه كاللاانسان لجواز ان يتعلق باللاانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي بينهما فانه عبارة عن ان يجزم العقل بمجرد تصور الشيئين بالحصر من دون لحاظ الى امر آخر **قوله** كما مر اي في شرح قوله بل انتفاء ثابتا وقد مر ما يتعلق به هناك فتذكره **قوله** توضيحه آه لما كان الدليل المذكور بقول السيد المحقق لما اشتهر آه لما قبله اعني ان العلم بهذا لا يجامع العلم بذلك حدوثا غير مثبت لدعواه بظاهره احتاج الفاضل المحشي الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على الدعوى صراحة فهذا التوضيح احق بان يسمى بالتنقيح **قوله** والتالي باطل فالمقدم مثله هذا من المشهورات المسلمات بين القوم ووجهه ان بين المقدم والتالي ملازمة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم والالم يبق اللزوم وهو معنى قولهم في بحث القياس ان رفع التالي ينتج رفع المقدم في المتصلات اللزومية ويرد عليه منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا رفع جاز عدم بقاء اللزوم لجواز استلزام المحال محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم وهو المقدم

وحمله على ما ذكره صاحب المسلم ان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك فى جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فى الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض فلا يسمع **قوله** اما الملازمة آه حاصله ان علم النفس بالشئ متوقف على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكلما تعلق العلم بالشئ تعلق الالتفات به فى ذلك الآن لا محالة فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا فى زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما ايضا فى ذلك الزمان واللازم باطل لما اشتهر ان النفس لا يمكن لها ان تلتفت الى شيئين مختلفين بالتفاتين متغايرين نعم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين او اشياء بالتفات اجمالى واحد البتة وبه ظهر ان هذا الدليل اقناعى يبنى على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية مواخية مع المعية اشارة الى انه ليس بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مجامعة للمعية الزمانية **قوله** وبعد هذا شروع فى المقصود بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية ههنا مختلفة ففى بعضها يوجد هكذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك تلزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه غير الاعدام الاول والا استوى حال العلم وما قبله وفى بعضها يوجد او الفاصلة مكان اذ التعليلية اما على النسخة الاولى وهى التى اختارها الفاضل المحشى ومال اليها بعض ابناء الزمان ايضا فحاصل الكلام انه لو كان الزائل عند العلم بهذا عين العلم بذلك بان يتعلق الزوالان بزوال واحد لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال وللعلم بذلك من زوال آخر فلا يخلو اما ان يكون الزوالان متغايرين او لا لا سبيل الى الثانى والا لاستوى حال العلم الثانى وما قبله لاتحاد الزائل والزوال ح فتعين الاول وقد بطل من المقدمة المذكورة اجتماع العلمين حدوثا لاستلزامه اجتماع الالتفاتين فى آن واحد فلا يمكن تعلقهما بذلك الزائل الواحد معا فى زمان واحد بل لا بد ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم يصير موجودا ثم يصير معدوما بالعلم الثانى وهذا هو اعادة المعدوم بعينه فعلى هذا التقرير قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول يكون دليلا للزوم اعادة المعدوم ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف الصريح والتعسف الشنيع يستنكف عنه الفهم الصحيح وقد يورد عليه ايضا بان قوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثانى غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بملكاتها فلا جرم يكون الزائل بهذا غير الزائل فلا تلزم اعادة المعدوم **اقول** هذا المورد ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل للعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام ح واما على النسخة الثانية فمحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا ثم يزول بعلم ثان او لا على الاول يلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثانى فلا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل الواحد زوال آخر عند العلم الثانى مغاير للاول او لا على الاول يلزم ان يكون اعدامه الثانى غير اعدامه الاول فيكون الزائل منعدما بعدمين متغايرين فى زمان واحد وهو باطل بالضرورة وعلى الثانى يلزم ان يستوى حال العلم وما قبله فعلى هذا التقدير يكون قول السيد المحقق او اعدامه غير الاعدام الاول معطوفا على اعادة المعدوم ويكون الغرض ههنا لزوم ثلث مفاسد على تقدير وحدة الزائل ويرد عليه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه لا بد لاثبات ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد من الزام اعادة المعدوم او كون الزوال الثانى غير الزوال الاول فليس بين هذا التقرير وتقرير المصنف فرق الا بان فى تقرير المصنف لزوم استحالة اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وههنا لزوم توجه الذهن الى المعلومين او الاستحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة فكلامه ههنا لا يخلو عن تمحل فافهم ولا تعجل **قوله** وفيه آه توضيحه ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان مجامعة العلمين حدوثا لاستلزامها اجتماع الالتفاتين المتغايرين فى آن واحد لا مجامعتهما بقاء فيجوز ان يكون الزوال الواحد المتعلق بالزائل الواحد علما لشئ بحسب الحدوث ولشئ آخر بحسب البقاء

١ اي ميرزاهد العبد ... منه مد ظله العالي

٢ اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مد ظله

فلا يلزم الاجتماع ذينك العلمين في البقاء وهو ليس بمحال وكان الفاضل المحشي بنى هذا الايراد على ما ذهب اليه استاذ استاذه المولوي حمد الله السنديلي في بعض تصانيفه من انه فرق بين الحدوث والبقاء فلا يجوز اجتماع العلمين حدوثا للنفس في آن واحد ولا كذلك البقاء والتحقيق ان الفرق ليس بشئ فان الدلائل الدالة على امتناع التفات النفس الى شيئين لو تمت لدلت على امتناعه مطلقا حدوثا كان او بقاء كما لا يخفى على المتفطن **قوله** ولو استعين آه الظاهر انه ايراد آخر على التقرير المذكور وتحريره ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لهذا وثانيهما علما لذلك فلا يصح قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول ولو استعين في دفعه بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الا زوال واحد كما مر فبعد اعتبار هذا الاحتمال خارج عن البحث لم يحتج الى المقدمة الممهدة سابقا وايضا لا يبقى هذا الدليل ح مستقلا وكلاهما مما يابى عنه كلام السيد المحقق **قوله** لغا المقدمة الممهدة **اقول** تعيين الطريق ليس من داب المناظرين وتعدد طرق اثبات شئ واحد مما لا ينكر **قوله** كما في بعض النسخ بل اكثرها **قوله** واختاره بعض الافاضل ايضا اي المولوي محمد عظيم الكوفاموي بل اكثر المحشين **قوله** فسخيف عندي قال بعض الناظرين لم يظهر وجه السخافة الى الآن انتهى **اقول** هو ظاهر فان الاولى في استعمال او ان يكون مع عديله قبله اي اما وههنا اما مفقود والقول بان هذا الوجه سخيف ليس بشئ **قال** لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين اي لا يمكن ذلك كما تدل عليه عباراتهم والحق ان امتناعه لم يقم عليه دليل قوي بعد فالقول بالامكان بل بالوقوع لبعض النفوس القدسية اسلم **قوله** فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية هو اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ست وستمائة في العلم الالهي والطبعي جمع فيه آراء الحكماء السابقين واجاب عنهم على نمط نفيس **قوله** اذ غاية ما قالوا آه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى اذهاننا الى ادراك شئ كزيد مثلا تعذر لنا في تلك الحالة الالتفات التام الى شئ آخر والا امكن التوجه الاجمالي فان المنفي انما هو الالتفات التفصيلي الى شيئين في آن واحد لا التوجه الاجمالي **قوله** وما فهموا آه بيان للاشتباه الواقع لهم بان ههنا ادراكين احدهما عقلي والآخر خيالي ويظهر الفرق بينهما في ما اذا قلنا الانسان ناطق واحاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر ما في خيالنا امر مطابق بهذا الترتيب فانه لو عكسناه وقلنا الناطق انسان ينقلب ذلك الادراك الخيالي الا الادراك العقلي فانه يبقى الآن كما كان فما يشاهد عند الرجوع الى الوجدان من عدم قدرة القوة المدركة على شيئين في آن واحد انما هو بالنسبة الى القوة الخيالية واما القوة العقلية فليست كذلك فقد اشتبه على المستدل الادراك الخيالي بالادراك العقلي ولم يحصل له الفرق بينهما مع ان بينهما بونا بعيدا **قوله** وظهر في خيالنا امر مطابق الخ قال رئيس[۵] الصناعة في الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه فيكون اللفظ بحيث كلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه وهو الدلالة وذلك بسبب العلم السابق بالوضع وكون صورتيهما محفوظتين عند النفس انتهى وحل هذه العبارة ان فاعل ان يكون ضمير الشان وقوله ارتسم في النفس معناه جملة وقعت صفة للمسموع وقوله فيعرف النفس عطف على الشرط الذي هو اذا ارتسم وقوله فكلما آه جواب الشرط وفيها فوائد منها انه لا بد في الدلالة من العلم باللفظ والمعنى اولا ومنها ان طريق العلم باللفظ السمع ومحل ارتسامه الخيال ومنها ان طريق العلم بالمعنى متعدد فان الشيخ لم يصرح بطريق من طرق علم المعنى بخلاف اللفظ فانه صرح بحصول ارتسامه في الخيال بواسطة السمع وقد اخطأ العلامة[۶] الجرجاني في حواشي شرح المطالع حيث عد من جملة الفوائد المستفادة من الكلام المذكور ان محل ارتسام المعنى هو النفس فان هذه الفائدة لا تفهم من الكلام المذكور بوجه من الوجوه على ان بعض المعاني تكون جزئية مادية فكيف ترتسم

[۵] اي الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا رح ۱۲ منه مدظله

[۶] اي السيد علي الشريف الجرجاني رح ۱۲ منه مدظله

فی النفس نعم ههنا فائدة اخری مستفادة منه وهی ان المدرک للجزئیات والکلیات کلها هو النفس فان الشیخ اضاف التفات المعنی والصور الی النفس ومعلوم ان المعنی قد یکون جزئیا مادیا ایضا فعلم ان مدرکه ایضا هو النفس **قوله** بل البرهان قائم علی خلافه **اقول** ما ذکره من البراهین کلها سخیفة لا یدل واحد منها علی المطلوب من امکان توجه النفس الی شیئین مختلفین تفصیلا فالحکم علیه بانه برهان عجیب جدا واعجب منه قول بعض العلماء[٥١] فی شمس الضحی الحق الحقیق عندی ان المقدمة المشهورة من ان النفس لا تطیق ان تتوجه الی شیئین مختلفین فی آن واحد ضروریة وجدانیة غنیة عن البرهان والبیان انتهی والحق عندی ان براهین الطرفین غیر مثبتة لمقصدیهما والاصل فی کل شیء الامکان ما لم یقم دلیل قوی علی خلافه فالقول بامکان ان تتوجه النفس الی شیئین اصح ووقوعه لبعض النفوس القدسیة مما لا ینکر فافهم ولا تتخبط **قوله** لانه حین الحکم لا بد من حضور الطرفین آه محصله ان القاضی لشیء لا بد ان یحضر عنده المقضی علیهما فلا بد ان یتصور النفس حین الحکم طرفیه وهذا بعینه توجه النفس الی شیئین بل الی اشیاء فی آن واحد وهو آن الحکم وفیه انه ان اراد انه لا بد من تصور الطرفین تفصیلا حین الحکم فممنوع ومن ادعی فعلیه البیان وان اراد انه لا بد من تصورهما ولو اجمالا فغیر مفید واما ما رد به الفاضل السندیلی[٥٢] من ان غایة ما یلزم ههنا اجتماع العلمین فی آن واحد بقاء وهو لیس بمحال انما المحال اجتماعهما حدوثا فلیس بشیء لما عرفت انهما سواء فی الامتناع وعدمه والفرق تحکم **قوله** وایضا اذا تصورنا الشیء بحده الخ حاصله ان عند علم الشیء بحده لا یخلو اما ان یحصل علم کل جزء جزء او یکفی علم واحد منها لا سبیل الی الثانی وهو ظاهر فتعین الاول وفیه المطلوب وفیه علی قیاس ما مر ان حصول العلم التفصیلی ممنوع والاجمالی غیر مفید **قوله** وایضا المقدمة الواحدة الخ فیه اشارة الی ان الحکم بامکان توجه النفس الی شیئین مختلفین لیس مخصوصا بالتصورات بل یجری فی التصدیقات ایضا وفیه ایضا مثل ما عرفت غیر مرة لا یقال المقدمتان لو کانتا ملحوظتین اجمالا بلحاظ اجمالی یلزم ان لا تلاحظ النسبة فتکونان فی حکم المفردات والمفردات لا یحصل منها التصدیق فکیف تکون تلک المقدمات منتجة للحکم لانا نقول امتناع اکتساب التصدیق من المفرد انما یتم فی المفردات الصرفة والقضیة الملحوظة بلحاظ وحدانی وان کان مفردا باعتبار اللحاظ الوحدانی لکنه قضیة حقیقة غایة الامر انها ملحوظة بلحاظ اجمالی فلا یقدح فی حصول النتیجة علی انه لم یقم الی الآن برهان قوی علی الامتناع المذکور وما ذکروه کله مخدوش کما حققته فی التعلیق العجاب **قوله** ومن الحجة القاطعة آه فیه ما افاده ابی واستاذی[٥٣] سراج المحققین نور الله مرقده من ان المشهور هو ان النفس لا تتوجه الی شیئین فی آن واحد والنفس عبارة عن جوهر مجرد عن المادة مقارن لها فی فعله ولا ریب فی ان الله تعالی لیس بنفس ولا العقول نفوسا فلا یستحیل توجههم الی الاشیاء فلا یبطل به ما اشتهر فالقول بانه من الحجة القاطعة لا یخلو عن خبط وکذا لا یفید توجه النفس بعد خراب البدن الی اشیاء فی کل آن ما هو المطلوب ههنا لان المراد بالنفس فی المقدمة المذکورة انما هو النفس المتعلق بالبدن ما دام له تعلق به لا مطلقا والشاهد العدل علی ذلک قول الشیخ رئیس الصناعة[٥٤] فی التعلیقات لیس فی وسع انفسنا وهی مع البدن ان نعقل الاشیاء معا دفعة واحدة **قوله** فی بعض تصانیفه ای فی حواشیه المتعلقة بحواشی المحقق الدوانی القدیمة بشرح التجرید **قوله** فیه اشارة الی خلاف البعض **اقول** بل الی خلاف الاکثر **قوله** فان الشیخ الاکبر قد سجل ای فی الفصوص والفتوحات وغیرهما من تصانیفه وکیف لا یسجل فان القرآن والحدیث متوافقان فی اثبات الترقی بعد الموت **قوله** وهی ما لیست الادراکات فیه مسامحة واضحة لکن المقصود واضح **قوله** ای بعد قطع تعلق النفس عن البدن فی هذا التفسیر دفع لما یتوهم ان المراد بالنشاة الاخری هو یوم القیمة مع ثبوت الترقی قبل ذلک ایضا فی عالم البرزخ **قوله** قد تصدی لعضهم آه هذا الجواب هو الصواب فی هذا الباب والایراد انما نشا من الاشتباه فان غرض المصنف ان الحاصل فی کل آن

[٥١] ای المولوی تراب علی رح ١٢ منه مدظله

[٥٢] ای المولوی احمد علی السندیلی رح ١٢ منه مدظله

[٥٣] ای مولانا محمد عبد الحلیم ادخله الله جنات النعیم منه مدظله

[٥٤] ای الشیخ ابو علی بن سینا منه مدظله

وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة في كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر انه لابد لكل زوال من زائل فلابد ان توجد في النفس قبل آن القوة زائلات غير متناهية ليمكن لها ازالة اي شيء شاءت وهذا التقرير لا يمسه الايراد المذكور اصلا وقد مر منا ما ينفع هذا المقام فتذكره وقال بعض الناظرين لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك واما لو كان الغرض اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى واما على تقدير كون الادراك زوال الادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس انتهى **اقول** الفرق بين التقديرين تحكم فان غرض المصنف ههنا اثبات لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد وهو لا يتم الا بالجواب المذكور سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فافهم ولا تعجل **قوله** فيلزم ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل سواء كانت ادراكات او صفات اخرى **قوله** ولم يدر الخ دفع للدفع وخلاصته انا لا نسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه كما ان للنفس قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل في كل آن كذلك يمكن لها حصول الزائلات على سبيل البدلية في آن قبل آن القوة ولا تخفى عليك سخافته مما مر منا مرارا فتذكر **قوله** بل في امكان امر واحد آه تقريره ظاهر وسخافته اظهر لما مر من عدم امكان تعلق الزوالات بزائل واحد والسر فيه ان ما لا يمكن اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا الا ترى الى ان الاشتراك بين الكثيرين لا يمكن في الجزئيات بدلا كما لا يمكن اجتماعا فكذلك ههنا لما لم يمكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعي وبين التعلق البدلي ملازمة كما ان بين التكثر الاجتماعي والتكثر البدلي ملازمة لا يقال قد يوجد في بعض الجزئيات التكثر البدلي كالبيضة الحاصلة في الذهن والشبح الحاصل من بعيد من غير التكثر الاجتماعي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين لانا نقول كلامهم في هذا المقام سطحي والنظر الدقيق يحكم انه ليس هناك التكثر البدلي ايضا حقيقة بل العقل معنى التكثر البدلي وانما هو من اغلاط الاوهام واصاب ... في بحث الكليات منه شك وفك بناء على التكثر البدلي كلاهما مما لا ينبغي ان يصغى اليهما فافهم **قوله** نعم لو تصدى آه وذلك لان المنع الاول كان منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيقال في دفعه انا سلمنا وقوف النفس بعد قطع التعلق لكنا نقول ان لها قوة لادراكات غير متناهية في كل آن فيلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بالضرورة **قوله** لكان احسن ان اراد بالاحسن انه لا يرد عليه على هذا التقدير الايراد المذكور سابقا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ينظر فيه **قوله** توجيهه آه توضيحه يقتضي تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهي انه يشترط في القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لا ان يكون لازما له ولنقيضه ايضا الا ترى الى ان طلوع النهار في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس خاصة لا لنقيضه اذا عرفت هذا فنقول الدليل الذي اورده المصنف على كون العلم بحصول الصورة دون الزوال هكذا ان كان العلم بزوال امر يلزم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر والتالي في هذه الشرطية اعني لزوم وجود الامور الغير المتناهية غير لازم للمقدم بخصوصه اعني كون العلم بزوال امر بل هو لازم لنقيضه ايضا اعني كون العلم بحصول امر وذلك لان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او تحصيل امر لا محيص عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاعداد على تقدير كونها موجودة في النفس بصفة اللاتناهي تكون ادراكاتها ايضا غير متناهية سواء كان بالزوال او بالتحصيل بناء على ان العلم على حسب المعلوم فان كانت المعلومات متناهية كانت الادراكات ايضا متناهية وان كانت غير متناهية كانت الادراكات ايضا غير متناهية فان قلت قد تدرك الامور الغير المتناهية ...

قلت ذلك فى العلم الاجمالى والكلام ههنا فى العلم التفصيلى والحاصل ان القياس الاستثنائى الذى اورده المصنف غير منتج لفوات
شرطه ههنا وهذا هو مراد السيد المحقق بقوله فى المنهية المقصود منه دفع ما يترأاى وروده من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية
يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى **قوله** والدفع مستغن عن الشرح شرح الدفع انه لا يلزم من كون المعلومات كالاعداد غير متناهية
بالفعل كون ادراكاتها ايضا كذلك حتى يرد المنع المذكور بل الادراكات دائما تكون غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد سواء كانت الاعداد
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد او بمعنى الموجود بالفعل وانا **اقول** الاولى فى الدفع ان يقال سلمنا لزوم الادراكات الغير المتناهية
بالفعل على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل مطلقا لكنه لا يضر المصنف فان وجود الاعداد الغير المتناهية ونحوها انما يلزم فى النفس
اذا كان العلم عبارة عن الزوال بناء على ما مر من انه لابد لكل زوال من زائل واما على تقدير تحصيل امر فلا يلزم وجود الاعداد الغير المتناهية فيها
حتى يلزم وجود ادراكاتها فيها غير متناهية **قوله** الضمير للامور فقط قال بعض الناظرين بل الضمير لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها
من حيث هى هى انتهى **اقول** هذا سخيف جدا كيف فان قول السيد المحقق بمعنى انها آه بيان لمعنى كون الامور غير متناهية وعدم التناهى
عبارة عن عدم الوقوف ووجودها بالفعل فلابد ان يرجع الضمير الى الامور كما لا يخفى على كل من تامل **قوله** لا الى نهاية هذا يشعر بان الضمير الثانى
فى قوله بمعنى بانها موجودة بالفعل ايضا للامور ليطابق القرين بالقرين ولذلك احتاج الى زيادة هذا القيد **قوله** لم لا يجوز آه محصله انه لم لا يجوز
ان يكون وجود العقل الهيولانى مختصا بحدوث النفس غير موجود على تقدير قدمها وح فتمكن للنفس ادراكات غير متناهية بمعنى انها موجودة
بالفعل لقدم زمانها وقال بعض الناظرين فيه انه مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهيولانى وكون النفس عارية
عن جميع العلوم والمعارف فى ابتداء الفطرة انتهى **اقول** هذا الكلام غير مفيد ههنا فان الفاضل المحشى ايضا لا ينكر تصريح القائلين بقدم النفوس
بهذه المرتبة كما يشعر اليه قوله لم لا يجوز وانما غرضه المنع بالسند الذى مر سابقا **قوله** لما سبق قد سبق ماله وما عليه فتذكره **قوله** لا يتصور الا
فى الازمنة الغير المتناهية وذلك لان الانتزاع فعل من افعال النفس والنفس لا تقدر على افعال غير متناهية الا فى ازمنة غير متناهية
ولذلك تراهم يقولون التسلسل فى الامور الاعتبارية جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثانى
ايضا ممكن آه قائله القاضى احمد على السنديلى دفعا لما يرد على السيد المحقق من ان التعاقب لا يختص بالامور الانتزاعية الاعتبارية
لوجوده فى الامور العينية المتعاقبة ايضا كالحوادث اليومية فعلى تقدير كون الاعداد من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة فيكون
عدم تناهيها ح بالمعنى الاول وخلاصة الدفع انه ليس غرضه من قوله فعدم تناهيها بالمعنى الثانى هو التخصيص كما يتبادر من ظاهر كلامه
بل غرضه بيان الفرق بين التقدير الاول والتقدير الثانى بان فى الثانى عدم تناهيها بالمعنى الثانى ايضا ممكن وان كان قد يوجد المعنى
الاول ايضا بخلاف التقدير الاول فانه لا يتصور فيه عدم التناهى الا بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ما فى هذا الدفع من التكلف **قوله** ولا يبعد
ان يقال آه اراد به دفع الايراد المذكور بوجه آخر وهو ان المراد من الموجودة فى قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل
فاحتمال التعاقب اليومى ساقط من البين **قوله** ولم يبين آه دفع لما اورد فح يبقى احتمال ثالث وهو كون الاعداد كالحوادث اليومية
فلم يبين السيد المحقق حاله وحاصله انه انما لم يذكره للمؤاخاة الظاهرة والمساواة الباهرة بينها وبين الامور الانتزاعية فى ان عدم تناهيها
على التقديرين لا يمكن الا بالمعنى الاول فاستغنى السيد المحقق بذكر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا يخفى عليك ما فيه فان الامور المتعاقبة
موجودة فى الخارج والامور الاعتبارية موجودة فى الذهن واحكام الموجود الخارجى والموجود الذهنى يجوز ان تكون متغايرة وايضا الامور

١٨٩

الاعتبارية غير موجودة الابعد الانتزاع وحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة مجتمعة في الدهر متعاقبة في الزمان فكيف يقاس حال احدهما على الآخر **قوله** اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني آه توضيحه ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون قول المصنف كالاعداد مثالا لاجتماع امور غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد وح وان كان المثال مطابقا للممثل له لكنه لاينفع ههنا لان المحال انما هو ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل لا وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لاتقف عند حد وثانيها ان يكون مثالا لاجتماع امور غير متناهية بالفعل وح يلزم عدم مطابقة المثال للممثل له لما عرفت من ان الحق ان عدم تناهي الاعداد بالمعنى الاول وثالثها ان يكون مثالا لنفس اللاتناهي وهو قليل الجدوى بل مثله بعيد عن شان العقلاء وبالجملة فكلام المصنف ههنا لايخلو عن تمحل **قوله** في الحاشية لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغرى وهي ان العدد من الامور التي يتكرر نوعها وتبين الكبرى وهي ان كل ما هو متكرر بالنوع فهو امر اعتباري في حاشية الحاشية الاخرى **قوله** اذ الكلي آه قال بعض الناظرين لايخفى على المتامل ان هذه المقدمة لغو محض لاطائل تحتها انتهى **اقول** لايخفى على المتامل ان غرضه من هذه المقدمة دفع ما يرد في هذا المقام من انه كيف تصدق العشرة على العشرات كالاربعين مثلا لظهور ان الاربعين عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فكيف يصدق عليها انها عشرة وحاصل الدفع انا لانقول بصدق العشرة على العشرات بصدق واحد حتى يرد عليه ما يرد بل نقول بصدقها عليها باصداق كثيرة وهذا مما لاريب فيه وح فلاتكون هذه المقدمة لغوا في هذا الباب **قوله** ويصح اضافته اي اضافة الكلي الى الواحد والكثير من **قوله** بخلاف عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحاد وعشرات **قوله** اذا اخذ من حيث هو اي بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** على انه عين حقيقته اي على ان العشرة عين حقيقة كل واحد من عشرة رجال وعشرات رجال **قوله** واذا اخذ من حيث اضافته اليه آه قال بعض الناظرين انت تعلم ما فيه فان هذا الكلام يدل على ان صدق العشرة على نفسها صدقا عرضيا موقوف على اخذه من حيث الاضافة مع ان المتكرر بالنوع عبارة عما يصدق على نفسه سواء اخذ من حيث الاضافة او لم يوخذ انتهى **اقول** دلالة الكلام على ما ذكره انما هي بحسب زعمه والصواب ان ايراد الفاضل المحشي حديث الاضافة ههنا لمجرد التوضيح لا لغرض انه لايحصل الصدق العرضي الابها ويؤيده قوله قبيل هذا ويصح اضافته اليها ايضا **قوله** يصدق عليه بالاشتقاق اعترض عليه بعض الناظرين بما حاصله انه لايلزم من اضافة العدد الى مميزه ان لايحمل عليه الا بالاشتقاق ولايحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء كان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما يحمل على سائر الاشياء فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولي والثاني الحمل العرضي فيكون متكررا بالنوع ولايشترط في متكرر النوع ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق **اقول** الفاضل المحشي ليس بغافل عما ذكره والشاهد العدل عليه قوله بعيد هذا وتارة على انه وصف عارض له حيث لم يقيده بقيد الاشتقاق فعلم ان كون الحمل العرضي اشتقاقيا ليس بشرط في متكرر النوع وانما ذكر الاشتقاق ههنا تمثيلا واتباعا لصنيع السيد المحقق فافهم ولاتلتفت الى امثال هذه التشكيكات **قوله** وتارة على انه وصف عارض له قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كل كلي هو مع نقيضه شامل لجميع الموجودات ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب ان يصدق هو او نقيضه عليه فان كان مبدؤه متكررا بالنوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لامر يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا

على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشئ على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون متكررا بالنوع وهو خلاف الفرض انتهى كلامه ويعلم منه ان ما ذكره هو فى حواشى شرح الهياكل وفى حواشى حاشية التهذيب الجلالية من ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على المشتق وبنى عليه دفع ايراد الفاضل يوسف كوسج القراباغى فى تعريف الحمد بالوصف بالجميل من انه قول خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحمود وليس كذلك مع سخافته فى نفسه مناقض لهذا الكلام ودفع الايراد المذكور لا يتعين بهذا الطريق بل له طرق اخر ايضا وقد اوضحت كل ذلك كما حققه فى رسالتى دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشى الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فارجع اليها **قوله** اى نوعه الاضافى حاصله انه ليس المراد من النوع النوع الحقيقى بل النوع الاضافى بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتى وتوضيحه ان المتكرر بالنوع لا يخلو اما ان يتكرر عرضه بان يتحقق فى افراده مرتين بان يحمل عليها تارة مواطاة وتارة اشتقاقا او يتكرر ذاتيه فعلى الاول لا يلزم كونه اعتباريا لجواز الاختلاف فى افراده بان يكون بعضها موجودا خارجيا وبعضها موجودا ذهنيا ولا استحالة فيه وعلى الثانى فلا بد ان يكون اعتباريا لعدم جواز الاختلاف فى افراد الذاتى والا لزم كون الماهية الواحدة اعتبارية وحقيقية معا فوجود بعضها فى الخارج يستلزم التسلسل لا محالة ثم المتكرر الذاتى صور احدها ان يتكرر نوعه الحقيقى كالوجود وثانيها ان يتكرر نوعه الاضافى بدون تكرر الحقيقى وثالثها ان يتكرر جنسه العالى ورابعها ان يتكرر فصله بدون نوعه ولا يوجد منها الا اولها واما الثانى والثالث فاحتمالان عقليان واما الرابع فممتنع لوجوب المساواة بين الفصل والنوع فتكرر احدهما يستلزم تكرر الآخر وايا ما كان يكون ذلك المتكرر امرا اعتباريا بالدليل المذكور فى حاشية الحاشية هذا وقرر الفاضل اللبكنى كلام المحشى المحقق بارادة المفهوم من النوع ثم قال لعلك تفطنت مما قررنا ان معنى متكرر النوع متكرر المفهوم بان يكون التكرر فى نفس ذلك المفهوم الكلى واليه اشار المحشى فى حاشية الحاشية بقوله فيكون مفهومه الخ وليس معناه ان يكون فى نوع ذلك الكلى لا فى نفس مفهومه كما توهم البعض فحمل النوع على النوع الذاتى بل على مطلق الذاتى غير مرضى انتهى كلامه وهذا التقرير اولى من تقرير الفاضل المحشى كما لا يخفى **قوله** كالوجود آه قال بعض الناظرين الوجود الحقيقى الذى به الموجودية فرد لمفهوم الوجود الانتزاعى وهذا المفهوم صادق عليه فهذا الكلى العرضى اعنى الوجود المصدرى يصدق على افراده اى الوجودات الخاصة بنحوين الاول الصدق المواطاتى والثانى الصدق الاشتقاقى فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للوجودات الخاصة انتهى **اقول** المراد بالموجودات الخارجية فى كلام الفاضل المحشى هو الوجودات الخاصة الموجودة فى الخارج فلا اشكال عليه ثم التحقيق ان القول بان الوجود المصدرى يحمل على الوجودات الخاصة مواطاة سخيف جدا كما اشرنا اليه سابقا فكلام الفاضل المحشى ههنا مبنى على مجرد الفرض فافهم فانه دقيق ولعله اشار الى هذا بقوله فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** اى بعد اضافته الى ذلك الفرد آه **اقول** اضافته الى ذلك الفرد ليكون حصة له موقوفة على عروضه له فجعله موقوفا عليها كما يفهم من ظاهر عبارته لا يخلو عن بعد لكن الامر بعد وضوح المراد سهل **قوله** باعتبارين فيه دفع لاستبعاد اجتماع الذاتية والعرضية فى شئ واحد **قوله** ولا غائلة فيه ونظيره اجتماع الجوهرية والعرضية فى الصور العقلية للجواهر الحاصلة فى الذهن فانها باعتبار كونها موجودة فى موضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار كونها موجودة لا فى موضوع اذا وجدت فى الخارج جواهر **قوله** لخروج هذه الاضافة عنه يعنى لما كانت اضافة الوجود الى وجود زيد خارجة عن وجود زيد فلا يكون وجود وجود زيد عين وجود زيد بل خارجا عنه عارضا له **قوله** فافهم الظاهر انه اشارة الى دقة المقام ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع ما يورد ههنا

ان وجد للاشياء لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لا سبيل الى الثاني والا لم يوجد الاشياء ولا سبيل الى الاول لاستلزامه التسلسل في الموجودات وتقرير الدفع انا نختار الشق الثاني ولا نسلم لزوم التسلسل المستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** فانه لو وجد فرد منه كقدم العقل فانه لو لم يتصف بالقدم بل يكون حادثا يلزم حدوث العقل ولما اتصف بالقدم وهو موجود في الخارج يلزم وجود قدمه ايضا في الخارج فيلزم التسلسل في الامور الموجودة العينية وقس عليه الامكان ونظائره **قوله** فيلزم التسلسل في الامور العينية اي المرتبة فان امكان الامكان مقدم على الامكان وهكذا وهذا القدر كاف في اجراء البراهين **قوله** ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب ايضا الخ مدار الاستشهاد على قوله وان تالفت منه الاعداد وقال الامام الرازي في كتابه الملخص في بحث الكم اعلم ان الكم المنفصل ليس الا العدد لان قوام المنفصل من المتفرقات التي هي مفردات التي هي آحاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد والمعدود وانما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالوحدات التي هي فيها فاذن الكم المنفصل ليس الا العدد انتهى كلامه وهذا الكلام احق بالاستشهاد فان كلام الامام امام الكلام وقال العلامة الجرجاني في حواشي شرح التجريد القديم قيل انحصار الكم المنفصل في العدد غير بين ولا مبرهن كيف والجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما بعدد وقد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يوخذ من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الاناسي الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة فهي انما تكون كميات منفصلة من حيث انها معدودة فليس الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما يكون كما منفصلا بالواسطة وذهب بعض الناس الى ان القول كم منفصل غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات والحق ان القول انما يكون كما لاجل الكثرة التي فيه ولولاها لم يكن كما فهو كم منفصل بالعرض وكذا الجسم مع سطحه والسطح مع خطه **قوله** والحق انه ليس بعدد اعلم انهم اختلفوا في ان الواحد هل هو من العدد ام لا والحق ان النزاع لفظي فمن عرفه بكمية تطلق على الواحد وما يتركب منه ادخل الواحد فيه وكذا من عرفه بما يعد به الاشياء ومن عرفه بما يكون نصف مجموع حاشيتيه كالاربعة فان حاشيتيها ثلثة وخمسة ومجموعهما ثمانية والاربعة نصفه وقس عليه اخرجه عن العدد واختاره البهاء العاملي في خلاصة الحساب وقد يتكلف لادخال الواحد على هذا التعريف ايضا بتعميم الحاشية من الصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشيته التحتانية النصف والفوقانية واحد ونصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لا يقال حاشية الواحد الفوقانية انما هي اثنان لا واحد ونصف لانا نقول الفوقانية لعدد تزيد عليه بقدر نقصان التحتانية عنه فان الثلثة مثلا تنقص عن الاربعة بواحد والخمسة تزيد عليه بهذا القدر وقس عليه وههنا لما كان النصف ناقصا عن الواحد بقدر النصف تزيد حاشيته الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد والنصف **قوله** لاتحاده مع المعدود في الوجود اي ان مصحح الحمل العرضي بين الشيئين مع اتحادهما في الوجود وهو موجود ههنا وليس المراد باتحادهما في الوجود عروض الوجود الواحد لهما بل المراد اتحادهما بحسب نحو من الوجود مع تغايرهما والذي يفهم من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ او قيام مبدئهما بشيء واحد او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شيء آخر واورد عليه استاذ استاذ الفاضل المحشي في شرح السلم بانه على هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومباديها في صحة حمل المشتقات دون مباديها كالفوق والفوقية

ای مولانا فخر الدین الخطیب الرازی ۱۲ منه مد ظله

ای مولانا السید علی الجرجانی ۱۲ منه مد ظله

ای المولوی حمد الله السندیلی رح ۱۲ منه مد ظله

۱۹۲

فان الفوق يحمل على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء بل الفوقية اولى بالحمل لكونها منتزعة بالذات فالفرق
عسير جدا ودفعه بحر العلوم[1] رحمه الله تعالى فی شرحه للسلم بان الحمل بالعرض ليس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة
عن علاقة خاصة ينسب بها وجود احدهما الى الآخر وتلك مفقود فی المبادی دون المشتقات نعم قيام المبدأ وانتزاعه امارة
تحقق تلك العلاقة بين مشتقاتها ويمكن ان يدفع ايضا بان قيام المبدأ وانتزاعه سبب تحقق الحمل اعنى الاتحاد بين المشتق
ومعروضه لا الاتحاد انفسها ولعلك تفطنت من ههنا تحقيق قولهم المصادر لا تحمل الا على ما يراد فها او حصصها لا على معروضاتها
الا بالاشتقاق واما قولهم فی فن الامور العامة الواجب وجود فله محملان احدهما ان يراد بالوجود ما به الموجودية لا معناه المصدری
وثانيهما انه مشتمل على المبالغة كزيد عدل بناء على ان صدق الوجود على الواجب لا يحتاج الى حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره
فمن زعم ان الوجود المصدری محمول على الواجب مواطاة فقد اتى بالامر العجيب **قوله** والتباين بين المقولات آه دفع دخل مقدر تقريره
ان المقولات متباينة فی ما بينها لا يمكن صدق اثنين منها على الآخر والعدد من مقولة الكم فكيف يصدق على معروضه الذی هو من مقولة اخرى
مواطاة وخلاصة الدفع ان صدق المقولتين على شیء انما يمتنع اذا كان كل منهما ذاتيا واما لو كان احدهما بحسب الذات والآخر بالعرض
فلا يمتنع وههنا كذلك فان صدق مقولة الكم على المعروض ليس الا بالعرض **قوله** ليست على هذه الصفة ای لا يمكن حملها على معروضها
مواطاة لما عرفته سابقا **قوله** فغير المحمول غير المحمول هذا نتيجة للقياس مرتب على الشكل الثانی بان يقال العدد محمول مواطاة على
معروضه ولا شیء من الوحدات بمحمول عليه كذلك فلا شیء من العدد بوحدة **قوله** اذ المشتقات معنى اعتباری ای بالاتفاق
اما على رأی السيد المحقق[3] فلكونها انتزاعيات واما على رأی الجمهور فلاخذ النسبة فيها وتفصيل المقام انهم اختلفوا فی حقيقة المشتق على اربعة
مذاهب الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة واليه ذهب اهل العربية فهو على هذا المذهب موضوع لمعناه بحيث يدل بجوهره
على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها على سبيل البدل والنسبة واورد عليه بوجوه منها
انه يلزم على هذا ان يكون المشتق مركبا لدلالة جزئه على جزء معناه مع انهم عدوه من المفردات واجاب عنه رئيس الصناعة[2] فی الشفاء
بانا لا ندعی ان دلالة الاجزاء كيف ما كانت تقتضی كون اللفظ مركبا بل المعتبر فی التركيب ان يكون هناك اجزاء مرتبة اما الفاظ
او حروف او مقاطع مسموعة وههنا ليس كذلك ومنها انه على هذا لا يبقى الفرق بين المشتق والفعل لاشتمالهما على الحدث والنسبة فلم لم
يجعلون المشتق مستقلا بالمفهومية صالحا لان يخبر عنه دون الفعل والجواب عنه ان النسبة فی المشتقات نسبة تقييدية ملحوظة
بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونه محكوما عليه بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة
والمقصود هو الصفة المسندة الى فاعل ما وليست الذات فيه الا ملحوظة تبعا فافترقا ومنها ما اورده العلامة الجرجانی[3] فی حواشی
شرح المطالع من انه لو كانت الذات داخلة فی معنى المشتق فاما ان تكون المبهمة داخلة او المعينة لا سبيل الى الاول لان المشتق
قد يكون فصلا كالناطق فلو دخل فيه مفهوم الشیء ويكون معناه شیء له النطق يلزم دخول العرض العام فی الفصل وهو ظاهر البطلان
ولا سبيل الى الثانی والا لانقلب الامكان بالوجوب فی ثبوت الضاحك للانسان فان الشیء المعين الذی له الضحك هو الانسان
وثبوت الشیء لنفسه ضروری واجاب عنه المحقق الدوانی[4] فی حواشيه الجديدة المتعلقة بالحواشی المذكورة بما حاصله انه لا يلزم على
كلا شقی الدليل محال اما على الاول فلان الفصل لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم من دخول العرض العام فی الناطق

---

[1] ای مولانا عبد العلی رح منه مد ظله

[2] ای الشيخ ابو علی بن سينا رح منه مد ظله

[3] ای مولانا السيد الشريف منه مد ظله

[4] ای مولانا جلال الدين الدوانی رح منه مد ظله

مثلا دخوله في حقيقة الفصل واما على الثاني فلان ما ذكره انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو
على التقدير المفروض عبارة عن المعروض مع قيد الصفة فلا يلزم الانقلاب والمذهب الثاني انه مركب من الصفة والنسبة فقط
دون الذات وينسب الى العلامة[1] الجرجاني وهو وان لم يوجد في تصنيف من تصانيفه صريحا لكنه لما ابطل مذهب القائلين
بدخول الذات في المشتقات في حواشي شرح المطالع ولا يفهم من كلامه انه قائل ببساطتها فاستنبطوا من ذلك انه قائل بكون معنى
المشتق مركبا من الصفة والنسبة دون الذات كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا المذهب سخيف جدا فان دخول النسبة التي هي عبارة
عن اضافة بين الطرفين في حقيقة من غير دخول المنتسبين غير معقول فاي ضرورة دعتهم الى نسبة مثل هذا المذهب الى مثل هذا العلامة
من غير ان يصرح كلامه به او يشير اليه بل كلامه في حواشي شرح مختصر ابن الحاجب العضدي يدل على خلافه حيث قال لفظ ضارب مثلا
يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما اتصفت به انتهى فعلم ان غرضه في حواشي شرح المطالع مجرد الايراد على الجمهور لا اختيار
ان الذات ليست بداخلة في حقيقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق[2] الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة من انه يعبر
عن معنى الاسود والابيض مثلا بسياه وسفيد ونحوهما فلا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا وليس بين المشتق والمشتق منه تغاير
بحسب الحقيقة فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شئ فهو مشتق منه وللكلام ههنا مجال وسيع
تركناه خوفا للاطالة والمذهب الرابع ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف
القائم به فالموصوف منتزع عنه وكل من الوصف والنسبة منشأ الانتزاع وفيه ان كونه امرا بسيطا مما لا برهان عليه وههنا احتمال
خامس اختاره وهو انه عبارة عن المجمل المركب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ وحداني وهذا هو الظاهر من محاورات
اهل العربية كما لا يخفى على من تتبع كلامهم **قوله** حيث اراد بوجوده في الاشياء آه محصله انه لم يرد بالوجود في الاشياء الوجود العيني
كما هو المتبادر بقرينة قوله ووجود في النفس بل المراد به وجوده بمناشي انتزاعه فالشيخ رح لم يثبت للعدد وجودا خارجيا على
سبيل الاستقلال بل في ضمن مناشيه **قال** وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشئ يعتد به الخ اورد عليه البعض[3]
الافاضل بانه لو حمل هذا القول على الظاهر فهو غير معتد به ولو صرف عنه بان يراد بالوجود في نفسه بدون المنشأ فيكون معتدا
لان هذا الوجود للعدد ليس الا في الذهن وهكذا حال قول الشيخ المذكور في الهيات الشفاء فالفرق بين القولين كما صدر عن السيد المحقق
وهن واجيب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول اعني قوله وليس قول من قال الى قوله يعتد به
مقول قول الشيخ في الشفاء والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي لكنه لما كان الشيخ رئيس الفن صرف المحشي قوله عن الظاهر وهذا
البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرف المحشي كلامه عن الظاهر وانا اقول المورد والمجيب كلاهما سلكا مسلك الخطأ ولم يتيسر لهما الرجوع
الى الشفاء لينظر لهما ان قوله ان العدد الى قوله فهو حق كله قول الشيخ وعبارته في فصل من فصول الهيات الشفاء موضوع لتحقيق
ماهية العدد وهكذا القول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشئ
يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المادة التي هي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد
عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهت فاستقم ولا تزل فان اكثر المحشين قد زلت
اقدامهم في هذا المقام فظنوا ما ظنوا وحسبوا انهم احسنوا **قوله** ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا آه قيده بقوله في الحكمة لان المتكلمين

[1] اي السيد على الشريف الجرجاني رح ١٢ منه مدظله

[2] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله

[3] اي المولوي عبد النبي رح ١٢ منه مدظله

يقولون باجزاء البراهين فى الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مرتبة كانت او غير مرتبة كما هو مبسوط فى شرح العقائد
العضدية وغيره قوله فلو حمل قوله هذا آه تفصيل المقام ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون غرض المصنف اثبات الترتيب بين تلك الامور
الغير المتناهية وجودا فقط كما يفيده قوله فتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة وثانيها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بين اعدام تلك
الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب وجودا او عدما كليهما والسيد المحقق اختار الوسط بناء على ان خير الامور اوساطها وهو الحق
بشهادة قول المصنف فى النتيجة فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا وتبعه الفاضل المحشى ايضا وايده
بانه لو كان المدعى اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها وجودا لكفى فى اثباته ان يقال العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ولغت
المقدمات الباقية وبه ظهر سخافة الاحتمال الاول واختار بحر العلوم الاحتمال الثالث وجعله بعض العلماء اوجه وبعض الناظرين جعله انسب
ولا يخفى على المتفطن ان قول المص لانه لما كان العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الخ يابى عن هذا
التوجيه كل الاباء فتنبه ولا تقلد الاموات فان المقلدين كلهم اموات قوله ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات وبالامور ثانيا وبالعرض
فاندفع ما يتوهم ان غاية ما يلزم على هذا التقدير ابطال العدمات الغير المتناهية لا ابطال تلك الامور المطلوب هذا لا ذاك قوله وانما صرف
عنان العناية الخ دفع لما يقال لم لم يثبت المص الترتيب بين تلك الامور نفسها اما ان اثبات الترتيب بين الاعدام يستلزم شناعة فوق
ما يلزم على تقدير اثبات الترتيب بين انفسها فكان هو بالاختيار احرى وذلك لانه اذا ثبت الترتيب بين تلك الاعدام وتبين بطلانها
لزمت الشناعة فى انفس العلوم اى الاعدام بخلاف ما اذا ثبت من جهة انفسها فانها غير تلك العلوم قوله اشنع مما فى غيره اورد عليه
بعض العلماء بانه غير تام لانا نقول الزام استحالة اللاتناهى فى نفس الزوال وفى غيره اشنع وافظع من الزامها فى نفس الزوال فقط ولعل
قوله فافهم اشارة اليه اقول حكم الفاضل المحشى بكون اللاتناهى فى نفسه اشنع انما هو بالنسبة الى الاحتمال الاول كما يقتضيه سوق
كلامه فالحكم بعدم كونه تاما مبنى على عدم فهم مرامه واما الاحتمال الثالث فلما لم يكن موافقا لسوق كلام المصنف كما عرفت لم يلتفت
اليه الفاضل المحشى ومن ههنا ظهر ان قوله فافهم ليس اشارة الى ما ذكره بل هو اشارة الى ما ذكرنا من التفصيل قوله اذ الملزوم مقدم بالماهية
على اللازم بحسب ذاته واما بحسب وصف الملزومية فهو متأخر عن اللازم ولا بعد فى ذلك الا ترى الى الاجزاء فانها مقدمة بحسب ذواتها على الكل
وبحسب وصفها بالجزئية مؤخر عنه قوله وبانه يمكن آه هذا مبنى على ما اشتهر من ان لا كنه للانتزاعى الا ما حصل فى الذهن وقد ذكره السيد المحقق
فى حواشى شرح المواقف وغيره فاذا تصورنا العشرة حصل كنهه فينا فلو كانت الاعداد التى تحتها من ذاتياتها لحصل لنا العلم بها ايضا عند
تصورنا العشرة واذ ليس فليس وتوضيحه على ما ذكره العلامة الجرجانى فى حواشى شرح التجريد القديم ان الثلثة مثلا هى ثلث وحدات
مع الصورة الوحدانية التى هى مبدأ الخواصها وهذه الصورة لا مدخل لها فى ماهية العشرة بل تعقل بدون تحققها وكذا الحال فى سائر
الاعداد التى يتصور تركب العشرة منها فعلم ان الماهية مركبة من الوحدات لا من الاعداد التى تحتها قوله اى فى حكم العقل هذا ما ذكره
السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف قوله فلا يرد آه هذا الايراد مما اورده السيد المحقق فى رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد وحاصله
ان قول المستدل فيلزم الترجيح بلا مرجح غير صحيح وهل هذا الا كالقول بان تركيب الانسان من الحيوان الناطق دون الماشى الضاحك
ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى ضرورة ان الترجيح انما يتاتى فى ما كانت نسبته الى شيء نسبة الامكان ونسبة الذاتيات الى الذات نسبة الضرورة
ومن ثم تسمعهم يقولون الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها فيجوز ان يتركب العدد كالعشرة مثلا من بعض الاعداد التى تحتها كالستة والاربعة

مثلا دون غيرها وتكون نسبة ذلك البعض اليها نسبة الضرورة فلا يلزم الترجيح من غير مرجح قوله لان المرجح الخ بيان لعدم الورود وحاصله ان تقومه في الواقع وان لم يحتج الى مرجح لكن حكم العقل بتقومه من بعض الاعداد دون البعض مع تساوي نسبتها اليه يحتاج الى مرجح البتة ولا يخفى عليك ما فيه فان المطلوب انما هو تعيين المقوم في الواقع لا في حكم العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل لا يمنع تركبه في الواقع من بعض الاعداد المعينة دون بعض كذا اورده بعض الافاضل وتبعه بعض الناظرين واقول قد اشتهر بين الجمهور ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل منه في العقل فكنه العشرة ليس الا ما حصل منه في العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل ههنا يستلزم الترجيح من غير مرجح في الواقع ايضا نعم لقائل ان يعود ويقول تقوم حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ولي في هذا المقام تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي على حواشي شرح الهياكل فلا نعيده قوله ورد آه هذا الرد بطريق المعارضة والراد القاضي احمد علي السنديلي واصله من حواشي شرح التجريد القديم الشريفية وتقريره ان حقيقة الستة مثلا كما تحصل من الآحاد كذلك تحصل من الاعداد وليست للآحاد اولوية بالنسبة الى الاعداد فالقول بان العدد يتركب من الوحدات لا من الاعداد ترجيح من غير مرجح ولا يبعد ان يجعل هذا التقرير نقضا اجماليا قوله اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية دفع لما اجاب به العلامة القوشجي في شرح التجريد عن الرد المذكور بان لزوم الترجيح من غير مرجح ههنا ممنوع لكون الآحاد اولى بالنسبة الى الاعداد فالقول بتركيبه من الآحاد احرى ووجه الاولوية ان الاعداد شاملة للآحاد وعلى كل تقدير اما على تقدير تركبها منها فظاهر واما على تقدير تركبها من الاعداد فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التي وقعت اجزاء ثم وثم الى ان ينتهي الى اثنين لا بد ان يجاب بانه مركب من وحدتين وحاصل الدفع ان اشتمال الاعداد على الآحاد على كل تقدير لا يوجب اولوية تركبها منها كيف ولو كان كذلك لزم القول بان تركب السرير من العناصر الاربع اولى من تركبه من الخشب المخصوصة واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله ووجه الملازمة على قياس ما بينه المجيب ان يقال اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب ثم وثم الى ان ينتهي الامر الى الاجزاء الاولية لا بد ان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالآحاد في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بد والامر ان السرير مركب من العناصر الاربع هذا ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع مضحكة للصبيان فان السرير وان اشتمل على العناصر لكنها لا تكفي في تحصله كما تشهد به المشاهدة واما الآحاد فلا شك انها بوحدتها تكفي في تقوم العدد فتركبه منها يكون اولى بلا ريب فقياس ما نحن فيه على السرير فاسد قوله وعلى التسليم دفع آخر للجواب المذكور وحاصله انا سلمنا ان اشتمال العدد على الآحاد يوجب اولوية تركبه منها لا من الاعداد لكن لا يلزم من هذه الاولوية جزم العقل بان تقوم الاعداد في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد قوله سواء كان تقومها آه وذلك لانا نعلم قطعا ان الستة بعد ما تركبت من اربعة واثنين مثلا لا تحتاج الى امر آخر سواء كان على سبيل البدل او على سبيل الاجتماع فلا مجال لما يتوهم ان الاستغناء انما يلزم لو كان تركب الستة من الاعداد التحتانية على سبيل البدلية واما لو كان على سبيل الاجتماع فلا قوله وهو لوازم الخ ابطال للازم بان الاستغناء عن شيء يشعر بامكان الانفكاك بينهما بل هو مترتب عليه والضرورة الوجدانية تشهد بان نسبة الذاتيات الى الذات ليست نسبة الامكان بل نسبة الضرورة فلا يجوز الاستغناء عنها قوله والايراد بان الكل آه حاصل الايراد انه انما يلزم الاستغناء لو قلنا بتركب الستة مثلا من كل واحد من الاعداد التحتانية بخصوصها ونحن لا نقول به بل نقول بتركبه من القدر المشترك بينها فالذاتي في الحقيقة هو القدر المشترك ولا يلزم الاستغناء عنه وهذا كما يقال في تعدد العلل لمعلول واحد على سبيل التبادل ومحصل الاندفاع ان هذا الايراد لا يضرنا فان القدر المشترك بين الاعداد لا يوجد سوى الوحدات فالقول بتركبه من القدر المشترك قول بتركبه من الوحدات

قوله اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته اه تقريره ظاهر قال بعض الناظرين فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين وواحد كذلك يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذي ذكره جار في الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الذاتي انتهى اقول فيه خطأ ظاهر صدر عن الغفلة عن قول الفاضل المحشي اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته قال والثلثة ان كانت مركبة من العدد تكون مركبا من العدد الذي هو اثنان في من الوحدة فيه اشارة الى ان الاثنين ايضا داخل في الاعداد ومنهم من زعم انه ليس بعدد كما ان الواحد ليس بعدد وهو مذهب ضعيف جدا قال رئيس الصناعة في الشفاء ومما يجب ان يبحث عنه من حال العدد حال الاثنينية فقد قال بعضهم انها ليست بعدد لانها الزوج الاول كما ان الوحدة هي الفرد الاول فكما ان الوحدة ليست بعدد كذلك الاثنينية ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير العدد لاجل انها فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيها الى الوحدات ولا اذا قالوا مركبة من الوحدات يعنون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع فان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من وحدة وقد جرت عاداتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو عدد وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد فالاثنان اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد واما الكثرة بالعدد فلا تنتهي الى واحد انتهى كلامه قوله كما صرح به الشيخ في الشفاء اشار بذلك الى ان فيه خلافا فان منهم من ادخل الوحدة وكذا النقطة في الكيف وعرفه بما لا يقتضي القسمة والنسبة لذاتها واما من اخرجها عنه وعن جميع المقولات عرفه بما لا يقتضي القسمة ولا اللاقسمة ولا النسبة وقال الفاضل العلمي في حواشي شرح هداية الحكمة للميبذي لا شك ان النقطة والوحدة لا ينقسمان واما اقتضاؤهما اللاقسمة ليكون القيد المذكور احترازا عنهما محل تامل انتهى اقول لا وجه للتامل فان النقطة معرفة بما لا طول له ولا عرض وقد تعرف بما لا امتداد له والوحدة معرفة بما لا ينقسم من جهة انه لا ينقسم فذاتهما مقتضية للاقسمة قطعا لا يقال لا شك في ان الوحدة من الاعراض لاحتياجها الى الموضوع واذا لم تدخل في الكيف وعدم دخولها في باقي المقولات ظاهر لزم عدم انحصار العرض في المقولات التسع وهو خلاف تصريحهم لانا نقول الانحصار في المقولات التسع انما هو بالنسبة الى المركبات العقلية والوحدة وكذا الوجود وغيرهما من الامور العامة كلها بسائط ذهنية ليست بمندرجة تحت جنس فلا تدخل تحت مقولة من المقولات كيف فان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليه والمندرج تحت المقولات يكون موضوعا لها وبالجملة الوحدة والوجود وامثالها وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة في مقولة من المقولات ولا مضايقة فيه وبهذا ظهرت سخافة ما ظنه السيد المحقق في بعض منهيات حواشي شرح المواقف من ان الوجود ليس بعرض حيث قال ما وقع في تعليقات الشفاء من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع انتهى كيف ولو لم يكن الوجود وامثاله من الاعراض فظاهر انها ليست بجواهر يلزم بطلان حصر الممكن في الجوهر والعرض كما لا يخفى وكذا ظهرت سخافة ما في المواقف من ان الوجود ليس بجوهر وليس بعرض فانهما من اقسام الموجود والوجود ليس كذلك انتهى وذلك لانه ان اراد ان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجي فينتقض بالاضافة فانها ليست موجودة في الخارج قطعا وان اراد انهما من اقسام الموجود مطلقا فالوجود ايضا موجود فلا بد ان يتصف باحدهما واذ ليس بجوهر فلا بد ان يكون عرضا وما عرض لشارح المواقف من ان الوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء عجيب الم يدر ان المفهوم يتصف بالمفهوم

الشيخ ابو علي بن سينا رح ١٢ منه

مد ظله

اي الفاضل محمد بن حسين العلمي رح منه مد ظله

١٩٧

والامكان بالممكن والقدم بالقديم وامثاله كثيرة لا تخفى على احد فكيف خفيت على مثل هذا العلامة قال قال بعض المحققين آه اراد به
مولانا جلال الدين الدواني فانه قال في شرح العقائد العضدية هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته
اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط
لا بصورة مغايرة لموادها فيكون هذا من خواص الكم المنفصل انتهى وقال في حواشي شرح التجريد هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء
الصوري ظاهر واما مع نفي الجزء الصوري فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر ودخول الوحدات في العدد ح بعينه دخول الاعداد انتهى
وتوضيحه ان الحكم بعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته فانه ح لو تركب العدد
كالستة مثلا من الاعداد التي تحته فاما عن بعضها دون بعض او عن جميعها وكلاهما باطلان واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزء الصوري
ويكون عبارة عن محض الوحدات فلا يتمشى ذلك الكلام فان تركب العدد ح من الوحدات هو بعينه تركبه من الاعداد فدخول الوحدات
ح بعينه دخول الاعداد ولما كان يرد عليه ان كل عدد نوع في نفسه وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الامتياز يكون هو الصورة
النوعية فلا بد من اشتمال كل عدد على الصورة النوعية دفعه بقوله وح يكون كل مرتبة الخ ثم لما كان يختلج في القلب ان كل جوهر ممتاز
عن الجواهر الأخر بفصل وكذا كل عرض والعدد ايضا عرض فلا يكون امتيازه عن غيره الا بفصل والفصول صور نوعية من وجه فكيف
يقال انها ممتازة بخصوصية موادها ازاحه بقوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل هذا ولا يخفى على المتفطن ان هذا الكلام كله من اوله
الى آخره سخيف جدا فان عدم تمشي ذلك الكلام على تقدير كون العدد محض الوحدات خطأ فاحش كيف وعلى تقدير نفي الجزء الصوري
العدد ليس عبارة عن الوحدات المحضة بدون الوحدة دخولا وعروضا حتى يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركبه من الاعداد
التحتانية بل هو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية ولا شك ان دخولها من هذه الحيثية لا يستلزم دخولها
لا من هذه الحيثية وهو ظاهر والقول بتميز كل مرتبة من مراتب الاعداد بخصوصها عجيب فانه ان اراد به ان كل عدد ممتاز عن سائر الاعداد
بمجرد تركبه من الوحدات فهو غير مسلم لكون جميع الاعداد مشتركة في هذا القدر وما به الامتياز غير ما به الاشتراك وان اراد به انه ممتاز عن سائرها
بواسطة المادة المخصوصة بخصوصية كون الوحدات على قدر معين فهو عين المدعى وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه واعجب منه قوله
فيكون هذا من خواص الكم المنفصل قال كمال المدققين في حواشيه على الشرح المذكور هذا القول لا يتم الا بالتزام ان كل وحدة مخالفة
بالماهية لوحدة اخرى وهذا كما ترى قوله ظننا منهم في ايراد الجار والمجرور اشارة الى ان هذا الظن غير مطابق للواقع قوله انه لو لم يكن له
جزء صوري آه هذا الوجه ذكره الفاضل القراباغي في حواشي شرح العقائد الجلالي ونسبه الى نفسه حيث قال سنح لي وجه على ان العدد يجب
ان يكون له جزء صوري لان الوحدة من مقولة الكيف اذ ليس من مقولة والكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو
كان العدد محض الوحدات تصدق عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكم المنفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا اقل
من ان يكون بالعرض انتهى وانت تعلم ما فيه فان العدد ليس هو الكثير من حيث انه كثير بل هو الكثير من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية
فالمقدمات لا تنتج المطلوب والكلام في ماله وما عليه طويل الذيل لم اذكره لئلا يطول الكلام ويفوت المرام فان شئت الاطلاع عليه
فارجع الى حواشي شرح العقائد الجلالي قوله بناء على ما تقرر آه هذا المتقرر مذكور في حواشي شرح التجريد الجلالية القديمة وغيرها قوله ليست
من المقولات التسع لعله بيان للامر الواقعي والا فلو كانت الوحدة من مقولة الكيف ايضا لم يقدح في الاستدلال قوله واما عن البعض

ای مولانا کمال الدین

ای مولانا یوسف کوسج القراباغی

منه

المشتملة على الجزء الصوري آه قد يقال على هذا التقدير تلزم المجعولية الذاتية فان الوحدات من حيث هي وحدات ليست بمقولة
ولا داخلة تحت مقولة وبعد عروض الهيئة الاجتماعية تصير حقيقة عددية محصلة من مقولة الكم فيكون جعلها من الكم مرهونا بعروض
العارض وهذا الايراد قوي الورود على القائلين بجزئية الصوري والجواب عنه بان الكم ليس جنسا للحقيقة العددية بل هو عرض عام له كالجنس
لفصول الجواهر واه لكونه خارقا لاجماعهم على ان العدد من مقولة الكم قوله والجواب آه محصله ان صدق المتباينين على شيء واحد
انما يمتنع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين فلا وههنا كذلك فان صدق العدد على تلك الوحدات بصدق واحد
وصدق الوحدة عليها باصداق كثيرة فلا مضايقة فيه قوله وهو راي اهل التحقيق اقول الاحتمالات في تركب العدد من الوحدات
اربعة كما بينه السيد المحقق في حاشية الحاشية والمذهب اثنان كونه مركبا من مجموع الوحدات والهيئة وكونه عبارة عن
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية حيثية تقييدية في العنوان دون المعنون وهذا الاخير مذهب اهل التحقيق
وفهم المحقق الدواني[1] من عبارات نفاة الجزء الصوري انهم قالوا بنفي الجزء الصوري مطلقا وان العدد عبارة عن الوحدات المحضة
فقال ما قال وقد مر ماله وما عليه اذا عرفت هذا علمت ان قول الفاضل المحشي هذا وقع في غير موقعه اللهم الا ان يرتكب صنع الاستخدام
وهذا وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يستقيم على راي الفاضل المحشي فانه قد صرح في ما سبق ان تحسين صنعة الاستخدام ليس مطلقا
بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرينة في هذه العبارة فافهم فانه سانح عزيز قوله
ويمكن الاستدلال عليه آه هذا ايضا مبني على ما اشتهر من ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن فتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري شاهد على ان الجزء الصوري ليس داخلا في حقيقته كما لا يخفى فالمبنا فيه منع المقدمة المذكورة المشهورة كما صدرت عن
بعض الناظرين لا تقدح في شيء وقد مر نظيره سابقا فتذكره قوله اذ ثلثة ثلثة آه يرد عليه انه يلزم على هذا ان لا يكون مراتب الاعداد
انواعا متخالفة وهو خلاف ما صرح به والجواب عنه بان الاختلاف يجوز ان يكون لخصوصية المادة ليس بشيء على ما مر واما قول
بعض الناظرين لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة انتهى فزلة عن القلم كما لا يخفى على من له ادنى فطنة
قال هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية يرد عليه ان العدد لو كان عبارة عن الوحدات من حيث عروض
الهيئة تلزم المجعولية الذاتية لان الوحدات ليست بمقولة او من مقولة الكيف كما هو مزعوم الاكثر وبعد عروض الهيئة تكون تلك الوحدات
بعينها من مقولة الكم فلزم احتياج الوحدات في كونها كما الى امر خارج ودفعه بحر العلوم[2] رح بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة
احدية متقررة مغايرة للاحاد وبعد عروض الوحدة قد تقرر حقيقة عددية احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة
حقيقة احدية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة احدية حتى تلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا بعينه مثل الحيوان والناطق لم تكن حقيقة محصلة
وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية النسانية انتهى وفيه ما اورده ابي واستاذي سراج المحققين[3] في كشف المكتوم بان هذا الدفع
غير نافع لان الوحدات قبل عروض الهيئة اما حقيقة عددية اولا على الاول لا حاجة الى عروض الهيئة هذا خلف وعلى الثاني فصارت
عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية كما افاده احسن المحققين انتهى وقال بعض الناظرين محصل كلام
البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها
معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ۱۲ منه ظله

[2] اي مولانا عبد العلي رح ۱۲ منه ظله

[3] اي مولانا الحاج محمد حبيب العليم ادخله الله جنات النعيم ۱۲ منه ظله

۱۹۹

الذاتية انتهى اقول ليس غرضه من بيان المحصل الا تسويد الورق لان التشقيق المذكور في كلام الزاد المحقق جار بعد المحصل ايضا فتفطن وبعد التيا والتى اقول النظر الدقيق يحكم بان كل واحد من مراتب الاعداد شئ واحد بسيط ليس بمركب لا من الاعداد التحتانية ولا من الآحاد ولا من الوحدات والوحدات انما هي اجزاء تحليلية لها ومنتزعات عنها فهي اجزاء مسامحة لا حقيقة وعلى هذا لا يلزم شئ من المحذورات لا تعدد الذاتيات ولا المجعولية الذاتية ولا غيرهما وهذا وان كان لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق وبالقبول حقيق لا يقال الشئ انما ينحل الى ما يتركب منه فالوحدات لما لم تكن اجزاء تركيبية للعدد لا ينحل العدد اليها ايضا لانا نقول هذا منتقض بقطعات القرطاس والخشب وامثالها

قوله والا لزم آه قال في المنهية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في المعنون ولزوم الاقرار على تقدير ان لا تكون معتبرة في العنوان ايضا بان تكون الحيثية اطلاقية انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما عرض للفاضل الجائسي في حواشيه على شرح العقائد الجلالي من ان حيثية العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة قوله اي مرتبة عليه آثار آه اشارة الى انه ليس المراد بالحقيقة المحصلة ههنا ما يكون موجودا من غير اعتبار معتبر واختراع مخترع ويقابلها الانتزاعية والاختراعية فان العدد ليس حقيقة محصلة بهذا المعنى كيف وقد اجمعوا على انه من الامور الانتزاعية بل المراد بها ههنا ما يترتب عليه الاحكام والآثار سوى مجموع آثار الاجزاء سواء كان واقعيا او انتزاعيا قوله انما احتاج الى هذه المقدمة آه توضيحه انه قد يختلج في القلب حمل قول بعض المحققين اذ العدد ح محض الوحدات على ان المراد بمحض الوحدات الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا يرد الايراد على قوله اذ العدد ح محض الوحدات بان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري ليس محض الوحدات بل الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية فاراد السيد المحقق دفع هذا الاختلاج بقوله ودخولها في العدد الخ واشار الى انه لا يصح هذا الحمل والا لم يكن لقول بعض المحققين فدخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد معنى اذ المراد بالوحدات ههنا الوحدات المحضة فانها الداخل في العدد لا الوحدات المعروضة للهيئة ومن المعلوم ان الاستلزام بين دخول الوحدات الصرفة ودخول الوحدات المعروضة للهيئة مخالف لما يشهد به الوجدان حتى يصح قوله فدخول الوحدات بعينه هو دخول الاعداد ومن ههنا وضح ان قول الفاضل المحشي لئلا يتجه دليل لصحة الحمل المنفية لا لعدم الصحة وقوله اذ ح اي حين الحمل متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل لقوله لا معنى ولما كان في العبارة اغلاق وصى في الآخر بالفهم بقوله فافهم وانا اقول هذا تكلف بحت والاظهر الاخصر ان يقال انما ذكر هذه المقدمة ليتضح ما في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد الخ ايضا كما ظهر ما في قوله العدد ح محض الوحدات فافهم قوله فان الاستلزام مخالف آه فاندفع ما يقال لعل مراد بعض المحققين من قوله فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه الاستلزام لا العينية واطلاقها عليه على سبيل المسامحة قوله مع انه يكفي الحاصل انه لو استلزم دخول محض الوحدات دخولها من حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات في العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة في ضمن المجموع واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة يكفي لتقوم العدد ولا يحتاج في تقومه الى دخولها مرة اخرى فيلزم الاستغناء عن الذاتي وذا لا يجوز وبوجه آخر وهو ان الوحدة بنفسها تكون متقدمة على العدد بمرتبة واحدة لكون الجزء مقدما على الكل ولهذه الوحدة تقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم عليه فيلزم تقدم الشئ على الشئ من جهة الجزئية في زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وبطلانه ظاهر قوله لكن الاول اي دخول وحدة وحدة بدون تلك الحيثية قوله فافهم قال ابي واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى ما انه ان اراد السيد الزاهد

لزوم الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان ما عدا الثلثة من المجموعات اعتبارية حاصلة بتكرر اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع انتهى واقول لا يبعد ان يكون اشارة الى دفع هذا الايراد بانه ليس غرض السيد الزاهد ابطال اللازم ببرهان التسلسل وغيره حتى يرد انه انما يجري في الامور الموجودة المتمايزة وهذه الاجزاء كلها ليست كذلك بل غرضه ابطاله لعدم القائل به فكانه قال يلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كانت اعتبارية ولم يقل به احد **قوله** فلا يرد انه لم لا يجوز آه المورد القاضي احمد على السنديلي وحاصل ايراده ان قول السيد المحقق في حاشية الحاشية من ان القول بجزئية مجموع دون مجموع ترجيح بلا مرجح ممنوع لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فدخول المجموعات الاول لا يستلزم دخول المجموعات الاخر ووجه عدم وروده على ما اشار اليه الفاضل المحشي هو ان الحكم باستلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع حيثية عروض الهيئة كما هو المفروض يستلزم ان يدخل في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية فالقول بدخول البعض دون البعض مع القول بالاستلزام المذكور ترجيح بلا مرجح بلا ريب وانت تعلم ما فيه فان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة لا الاستلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعي الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا دخول سائر المجموعات **قوله** يعني لو سلم قول العدد محض الوحدات الخ توضيحه ان ههنا مراتب اربعا الوحدات مع الهيئة اي مجموعهما والوحدات المعروضة للهيئة والوحدات الكثيرة كثرة محضة بان لا تكون الهيئة داخلة ولا خارجة وكل وحدة وحدة وهذان الاخيران وان اشتركا في التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه الافراد وحدة وحدة عن الاخرى بخلاف الاول منهما فانه لا يلاحظ فيه معية كل وحدة مع الاخرى لكن لا بحيث يحصل شيئا واحدا انما بدخول الهيئة او عروضها ... وليكون بعض الوحدات انما يكون بالمرتبة الثالثة لا الرابع كما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول بعض المحققين ... على التقدير نفي الجزء الصوري محض الوحدات فلا نسلم قوله فدخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد وذلك لان الدخول معنى مصدري وتعدد المعاني المصدرية وتعددها منوط بوحدة المضاف اليه وتعدده فاذا اضيف الدخول الى الوحدات يكون متعددا الا ان لكل وحدة دخولا على حدة فدخول الوحدات في الحقيقة دخولات متعددة واذا اضيف الى العدد يكون واحدا الا ان دخول الواحد لا يكون الا واحدا فدخول الوحدات لا يستلزم دخول الاعداد فضلا عن العينية لا يقال العدد على التقدير المفروض عبارة عن محض الوحدات فيكون دخولها بعينه دخوله لانا نقول هب انه عبارة عن محض الوحدات لكن لا بالمرتبة الرابعة بل بالمرتبة الثالثة كما عرفت وفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات من حيث انها كثيرة الا ترى الى ان الدخول في باب ضيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فكذلك الدخول في العدد اذا اضيف الى الوحدات يكون متعددا واذا اضيف الى العدد الذي هو عبارة عن الوحدات المجتمعة التي هي في مرتبة الكثرة المحضة يكون واحدا فافهم فانه مما يعرف وينكر **قوله** لامتناع تعلق حكم واحد شخصي آه ومن ثم تسمعهم يقولون الوجود الواحد لا يقوم بالشيئين وبه ظهر ان قولهم في بحث تركيب الماهية ان الجنس والفصل يتحدان وجودا فيتحصل به شيء واحد مردود او ماول **قوله** فلا نسلم الاستلزام آه اورد عليه بعضهم بانه لم يدع المحقق الدواني ان دخول الوحدات الكثيرة دخول واحد بل انما ادعى ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري وان كان دخوله دخولات وهذا لازم البتة لان العدد ح غير مغاير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار

فدخول الوحدات بعينه دخول الآحاد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد دخولات وهذا ظاهر جدا انتهى وتبعه بعض الناظرين

ولم يدر ان ارتفاع الاثنينية من بين العدد والوحدات لا يستلزم ان يكون حكم دخوليهما واحدا فان دخول الوحدات يرجع الى دخول

كل وحدة وحدة ودخول العدد يرجع الى دخول الوحدات من حيث الكثرة وبينهما بون بعيد على ما عرفت من التوضيح وهذا ظاهر جدا

قوله لكونه جزء منه هذا ما يقتضيه عبارة شرح العقائد الجلالي **قوله** سواء كان حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه اولا الاظهر ان يقول

سواء كانت حيثية العروض ايضا معتبرة فيه اولا **قوله** لكان له وجه ظاهري اي لا تحقيقي كما مر بقول السيد المحقق وقال بعض الناظرين

قد عرفت ما فيه فتذكر **اقول** قد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** يعني الآحاد من حيث انها معروضة آه قال بعض العلماء[1] الغرض من هذا الكلام

دفع توهم عسى ان يتوهم من ان الملازمة التي ذكرها السيد الزاهد بقوله واذا تحقق كل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة فانه يجوز ان يكون

كل واحد واحد من آحاد الخمسة متحققا في الخارج على سبيل الانتشار فلا تكون الآحاد مجتمعة حتى يتحقق المجموع من حيث هو مجموع بان المراد

تحقق الآحاد من حيث كونها معروضة للهيئة الاجتماعية ومنشأ لانتزاعها انتهى ملخصا **اقول** هذا الوهم والدفع وان كانا

متينين في انفسهما لكن كلام الفاضل المحشي لا يلايمهما ولا علاقة له مع واحد منهما كما لا يخفى على المتامل فالاولى ان يقال لما كان الظاهر

ان يفهم من قول السيد المحقق واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة آه تحقق الآحاد مع الهيئة الوحدانية في الخارج مع

ان الهيئة من الامور الانتزاعية لا وجود لها في الخارج فسر الفاضل المحشي المجموع بقوله يعني الآحاد الخ واشار الى ان غرضه لزوم تحقق الوحدات

من حيث صلوح انتزاع الهيئة الوحدانية عنه اذ عروضها ليس الا انتزاعيا واستدل عليه بقوله والا فلا يمكن آه ومحصله ان الهيئة لو لم تكن

انتزاعية بل انضمامية كالسواد بالنسبة الى القرطاس استحال عروضها للكثرة من حيث هي كثرة ضرورة ان تعدد المعروض يستلزم تعدد

العارض الانضمامي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قال** ليست عدم العلة المعينة آه تفصيل المرام ان وجود الشئ لا يمكن الا

بعد وجود علته التامة التي هي عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو وان كان يحتاج الى وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة المتقدمة

عليه بالطبع لكن المؤثر فيه في الحقيقة انما هو العلة التامة المتقدمة عليه بالعلية فوجود علة معينة من العلل الناقصة وكذا وجود علة

ما شرط لوجود المؤثر لا انه مؤثر فان قلت انهم عرفوا العقل بانه جوهر مجرد مؤثر في الابدان فاضافوا التاثير الى العقل مع انه ليس علة تامة

قلت هذا من مسامحات المتاخرين والتحقيق عند الفلاسفة ان العقول كلها وسائط وشرائط لوصول الفيض من الواجب الحق الى الخلق

لا انها مؤثرات وعلل حقيقية كما يوهم ظاهر عباراتهم فالمؤثر في وجود الاشياء في الحقيقة هو مجموع الواجب والشرائط وغيرها مما تحتاج اليه

العلة التامة كما صرح به المحقق الطوسي[2] في شرح الاشارات واما عدم الشئ فهل يحتاج الى تاثير ام لا اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان العدم لا يحتاج

الى تاثير بل يكفي فيه عدم التاثير صرح به الفاضل الباغنوي[3] في حواشي الحواشي القديمة وغيره وحكم عليه السيد المحقق في حاشية الحاشية

بانه التحقيق ومنهم من قال انه ايضا محتاج الى تاثير كالوجود وهو التحقيق لان العدم ايضا امر ممكن في نفسه كالوجود فلا معنى لاستغنائه عن التاثير

وهذا ظاهر جدا وهو المستفاد من كلام رئيس الصناعة[4] في الهيات الشفاء الممكن انما يصير احد الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة اما الوجود

فبعلة وجودية واما العدم فبعلة هي عدم علة الوجود انتهى ولعل من قال بنفي التاثير في العدم اراد انه لا يحتاج الى تاثير شئ مستقل جديد بل يكفي

في تاثيره عدم تاثير الوجود ولم يرد به نفي مطلق التاثير في العدم ولما ثبت احتياج العدم ايضا الى التاثير فلا يخلو اما ان يكون المؤثر فيه عدم العلة

بالمعينة من العلل الناقصة او عدم علة ما او عدم العلة التامة اما الاول فلم يذهب اليه احد وكيف يذهب اليه عاقل وعدم الشئ

---

[1] اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه ظله

[2] اي مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه ظله

[3] اي الفاضل مرزاجان الشيرازي ١٢ منه ظله

[4] اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه ظله

لا يتوقف على عدم علة معينة بمعنى لولاه لامتنع والا لزم ان لا يوجد العدم عند عدم العلة المعينة الاخرى فان وجد الوجود لزم
وجود الشئ بغير مؤثره والا يلزم ارتفاع النقيضين فان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون المؤثر فيه عدم العلة المعينة على سبيل التبادل
فازحه بان تعدد العلل على سبيل التبادل يرجع الى علية القدر المشترك فعلى هذا يرجع هذا المذهب الى المذهب الثاني واما الثاني فاختاره
المحقق[۵۱] الدواني ويرد عليه من وجهين الاول انه يلزم على هذا فقدان انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول وهو خلاف ما صرحوا به والجواب
ان نفس الوحدة معتبرة في جانبي العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول وبالعكس واما نحو الوحدة فالتحقيق انه ليس بمحفوظ فيجوز ان تكون العلة
طبيعية نوعية والمعلول واحدا شخصيا فلا باس لو كانت علة عدم الشئ المعين عدم علة ما والثاني ما اورده الصدر[۵۲] الشيرازي في حواشيه الجديدة
المتعلقة بشرح التجريد من ان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده فلو كانت العلة التامة لعدم المركب عدم
علة ما لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره فانه اذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق المعلول وهو عدم المركب
ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة ثانية ودفعه
المحقق المذكور بنفسه في حواشيه الجديدة بان عدم علة ما امر واحد لا تعدد فيه محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد انما هو في اعدام خصوصيات
الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك فاذا عدم جزء من المركب تحقق علة عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم تتعدد
العلة التامة لان العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرار عدم المركب اصلا واما الثالث فاختاره المتبقر[۵۳] في العلوم في تقديساته
واستدل عليه بان شيئا واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شئ واحد فكما ان وجود الشئ مرتب على وجود العلة التامة
كذلك عدمه يترتب على عدمها وقال في التقديسات بعد ما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبين من حيث هي هي لا نحوها فاذن
ليس ان يكون المعلول واحدا بعينه الا علة تامة واحدة بعينها والجاعل للشئ الشخصي يمتنع ان يكون الا شخصيا وربما يعتبر انضمام
طبيعة ما مرسلة اليه لتتم العلة التامة الواحدة وكذلك ليس يصح ان يكون لعدمه علة الا عدم علة التامة الواحدة بعينها
فاما عدم احدى العلل بعينها او لا بعينها وعدم احد الاجزاء بعينه ان كان المعلول مركب الذات فليس له علة بالذات بل
انما يقارن ما هو العلة بالذات ويلزمها انتهى ويرد عليه مثل ما ورد على المذهب الثاني بان يقال عدم العلة التامة يكفي فيه
عدم جزء واحد فاذا عدم جزء واحد وجد علة عدم الشئ فيتحقق المعلول ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم العلة التامة في ضمنه ايضا
فيلزم ان يوجد المعلول مرة اخرى والجواب عنه الجواب عنه واما ما اورده السيد المحقق ههنا من ان عدم العلة التامة ليس
الا عدمات آحاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون
عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدماتها وظاهر ان الامر ليس كذلك فسخيف جدا كيف ولو سلمنا ان العلة
التامة عبارة عن آحاد العلل الناقصة على سبيل الكثرة المحضة من دون ان تعتبر معها هيئة داخلة او عارضة كما حققه لكنه
لا يفيد المدعى اذ ارتفاع الكثرة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد منها فمثل هذا الكلام بعيد عن مثله ثم هذا
كله بحسب النظر الجلي والذي يحكم به النظر الدقيق وتشير اليه كلمات ارباب التحقيق هو انه لا تاثير للعلة التامة في وجود المعلول بل
انما التاثير حقيقة للفاعل لكن تاثيره متوقف على الشروط وعدم الموانع ان كانت فالمؤثر التام الفاعل المستقل بالتاثير
والمؤثر في عدم الشئ حقيقة هو عدم الفاعل المستقل بالتاثير سواء كان ذلك بعدم الفاعل بنفسه او بعدم بعض شرائط التاثير

۵۱ اي مولانا جلال الدين الدواني ۱۲ منه مدظله

۵۲ اي مولانا صدر الدين الشيرازي ۱۲ منه مدظله

۵۳ اي السيد باقر داماد رح ۱۲ منه مدظله

۵۴ مقولة اللطف ۱۲ منه مدظله

لكن الاول باطل لان الفاعل حقيقة هو الله تعالى وهو المؤثر فى جميع الاشياء وعدمه محال فتعين الشق الثانى وبالجملة الشئ وجودا وعدما لا يترتب الا على وجود الفاعل المستقل بالتاثير وعدمه واما عدم علة ما وعدم العلة المعينة وعدم العلة التامة فكلها مقارنات لعدم الفاعل المستقل بالتاثير ولازمات له فاحفظ هذا التفصيل فانه تفصيل جليل ولا تصغ الى قول بعض الناظرين ان المذهب الثالث فى نهاية التحقيق فان الحق انه ماخوذ بعيد عن التحقيق **قوله** فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة هذا دليل على ان عدم الاقل عدم العلة المعينة وليس عدم العلة المطلقة وفيه اشارة الى ان الشرط ايضا معدود فى العلل وهو الحق فانهم فسروا العلة بما يحتاج اليه الشئ والشرط ايضا كذلك ولذلك قيل ان حصرهم العلة فى العلل الاربع المشهورة باطل قال المصنف فى المحاكمات العلة اما علة للماهية او علة للوجود وعلة الماهية اما ان يكون ذلك الشئ معه بالقوة وهى المادية او بالفعل وهى الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان تكون عليتها هى الايجاد نفسه وهى الفاعلية او كونه علة للايجاد وهى الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علة خارجة عن الخمس واجيب عنه بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع ادرجت فيها ولم تجعل قسما براسها والذى يبين الحصر ان يقال العلة اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره وهى العلة التامة او يحتاج ويستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة وهو المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشئ وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهى العلة الغائية او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع **قوله** فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية هذا بناء على ان التوقف الماخوذ فى تعريف العلة ماخوذ بمعناه المشهور وهو لولاه لامتنع فانه على هذا لا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم الشئ فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر واما لو اخذ بمعنى المصحح لدخول الفاء كما هو عند مجوزى تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد فلا يصح انكار علية عدم العلة المعينة كما لا يخفى **قوله** الظاهر ان الفاء للتعليل آه ان جعلت الفاء للتفريع كما اختاره الفاضل[1] اللبكنى لم يحتج الى انضمام شهادة الوجدان مع الدليل فان قلت كيف يكون الفاء للتفريع والمذكور فى ما قبلها ليس الا ان عدم المعلول لا يتوقف الا على عدم العلة التامة واما توقف وجود المعلول على العلة التامة فليس بمذكور فكيف يصح تفريع المجموع على ما قبله قلت توقف الوجود على الوجود وان لم يكن مذكورا فى ما قبله لكن لما كان متعارفا فى ما بين الناس فرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر مذكور شهرة وان جعلت للتعليل كما اختاره الفاضل المحشى احتيج الى شهادة الوجدان مع الدليل لينقطع البحث فيقال ترتب شئ بعينه على شئ بعينه امر يشهد به الوجدان والمتوقع من المنصف ان يذعن بان جعلها تعليلية اولى من جعلها للتفريع بوجهين احدهما انه المقتضى لسياق كلام السيد المحقق فى حاشية الحاشية المصدرة بقوله ما قال ان شيئا بعينه آه كما لا يخفى على المتامل وثانيهما انه على هذا التقدير يكون المدعى مع الدليل مذكورا بخلاف ما اذا جعلت للتفريع فانه مع خلوه عن هذه الفائدة لا يخلو عن تكلف واضح وتعسف لائح ولكن لما كان لجعله للتفريع ايضا وجه صحة فى الجملة قال المحشى الظاهر ولم يقل الصواب **قوله** فاذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه اى انعدام العلة التامة لا يوجد الا به فلا يرد ان تصوره بدونه ممكن بل واقع واورد ههنا بان السرير مثلا مركب من الخشبات المجتمعة وينعدم بانعدام الهيئة الاجتماعية مع تحقق جميع اجزائه ويندفع بان الهيئة الاجتماعية ان كانت جزءا من السرير كما قيل فلا اشكال لانعدام جزء واحد من اجزائه ومن لم يجعلها جزءا اعتبرها عارضة فاجزاء السرير عنده الخشبات المعروضة لها وهى تفوت بفواتها فلا اشكال ايضا **قوله** اى لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون آه اعلم ان العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول مادة كان او صورة فاعلا كان او غاية شرطا كان

[1] اى المولوى عماد الدين اللبكنى رح منه مد ظله

او موقوفا او غير ذلك فكل من هذه جزء من العلة التامة والاولان منها جزآن للمعلول ايضا كما انهما جزآن من العلة التامة وقد علمت ان علة العدم في الحقيقة عند السيد الباقر عدم العلة التامة واما عدم علة من العلل فهو من مقارناته وبعد ذلك اقول الظاهر ان المراد بالاجزاء في قول السيد المحقق واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه الخ اجزاء العلة التامة فيشمل هذا القول للشرط وغيره ثم فصل حكم الشرط ووجود المانع بقوله فعدم الشرط آه لزيادة التوضيح والفاضل المحشي حمل الاجزاء على اجزاء المعلول وجعل الفاء في قوله فعدم الشرط آه للتفريع والحكم بالطريق الاولى كما لا يخفى **قوله** غير لازم دفع توهم عسى ان يختلج في القلب وهو ان العلة التامة قد تكون معدومة مع وجود الشرط فكيف المقارنة بان المراد بالمقارنة عدم اللزوم فالانفكاك في بعض المواضع لا يضر **قوله** اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة لا مرتبة كل وحدة وحدة **قوله** عروضا او دخولا لا دخولا فقط كما يتوهم من لفظ المركب **قوله** يعني بعد تمهيد مقدمة هي انه قد تقرر في مقره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يغيب عنها شيء فلو كانت العلة التامة من جملة ما يتوقف عليه المعلول لصارت جزأ لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه ومن جملته نفسه ايضا لكنها من جملة ما يتوقف عليه على التقدير ان تكون عبارة عن آحاد العلل مع الهيئة عروضا او دخولا وتوقفه عليه غير توقفه على آحاد العلل لكونها غيره لعروض الهيئة او دخولها فيلزم ان تكون جزأ لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله والمستلزم للمحال محال فكونه عبارة عن جملة آحاد العلل مع الهيئة يكون محالا وذلك ما اردناه **قوله** واللازم دفع لما عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون للتوقف المعتبر في تعريف العلة بمعنى ان يتوقف عليه ويحتاج بعده الى امر آخر ايضا وهذا المعنى لا يصدق على العلة التامة فلا يلزم كونها جزأ لنفسها بان العلة مفسرة بما يتوقف عليه المعلول سواء ينتظر وجود المعلول بعده الى امر آخر اولا وهذا المعنى يصدق على العلة التامة ايضا على التقدير المفروض فانه لو لم يعتبر التعميم في تعريف العلة بل يعتبر التخصيص فاما ان يكون انتظار وجود المعلول بعدها الى امر آخر ضروريا او يكون عدم الانتظار ضروريا على الاول يلزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة وعلى الثاني يلزم ان تكون العلة الناقصة منحصرة في الاخيرة **قوله** فهي جزء لنفسها لقائل ان يقول ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا ناقصا وح لا يلزم دخول المجموع في العلة التامة لان التوقف عليه تام كذا افاده بحر العلوم وهذا كلام في غاية التحقيق ثم قال الاولى في الاستدلال ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة كان معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة في المجموع لانه مجموع العلل فيحتاج الى هيئة وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان غاية ما يلزم التسلسل في الاعتباريات وهو ليس بمحال **قوله** ولاحد ان يعارض بالقلب الاولى جعله نقضا كما يقتضيه سوق الكلام لا معارضته **قوله** بان العلة التامة آه محصله ان توقف المعلول على آحاد العلل الناقصة كما يغاير توقفه على العلة التامة المفسرة بجملة ما يتوقف عليه المعلول مع الهيئة عروضا او دخولا كذلك يغاير توقفه على العلة التامة بمعنى الكثرة المحضة ايضا فيلزم ههنا ما يلزم هناك من كون الشيء جزأ لنفسه **قوله** والجواب آه خلاصة الجواب منع التغاير ههنا فلا يلزم ههنا ما يلزم هناك **قوله** فتوقفه اي توقف المعلول على كثرة هو بعينه توقف كل واحد منها اضافة التوقف في كلا الموضعين الى المفعول والمعنى فتوقف المعلول على الكثرة المحضة عين توقف المعلول على كل واحد واحد منها **قوله** فلا يكون اي الكثرة بعض ما يتوقف المعلول عليه فلا يلزم المحال وارجاع ضمير يكون الى التوقف كما وقع من بعض العلماء في شمس الضحى زلة عن القلم **قوله** بخلاف المركب اي المجموع مع الهيئة عروضا او دخولا **قوله** والحكم الواحد آه هذه المقدمة وان لم تكن مذكورة في كلام السيد المحقق لكنها لما كانت ضرورية ذكرها **قوله** ثم انت تعلم انه اذا تعلق العدم بجزء واحد انتفت مرتبة واحدة من آحاد مخصوصة فتنتفي هذه المرتبة من الكثرة قطعا فحصر العدم فيها

غلام يحيى رح

في عملت جميع آحاد الكثرة مما لا سبيل له الى الصحة والاستدلال عليه بان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة وان كان صحيحا في نفسه لا يفيد في هذا المقام شيئا **قوله** كما ان وجودها آه اورد عليه الفاضل اللبكني بان القياس على الوجود غير سديد لان وجود الكثرة المخصوصة لا يتصور الا بوجود جميع آحادها ولا يكفي وجود بعضها بخلاف عدمها فانها تنعدم بانعدام جميعها وبانعدام بعضها حتى الواحد كما تشهد به بداهة العقل وح فلا اظنك شاكا في ان التفريع عليه بقوله فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبيل بناء الفاسد على الفاسد والحق ان الملازمة فاسدة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة انعدمت الكثرة المخصوصة التي هي العلة التامة فينعدم المعلول **قوله** فعلى هذا الايراد آه حاصل الايراد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق الكثرة منتفية والا فلا يخلو اما ان يصدق الكثرة الموجودة او لا يصدق هذا ولا ذاك على الاول يلزم وجود الواحد الذي فرض عدمه بناء على ان وجود الكثرة متوقف على وجود كل واحد واحد من آحادها وقد فرض عدمه فيلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم ارتفاع النقيضين حيث لم يصدق وجود الكثرة ولا عدمها وحاصل عدم الورود ان حكم الوجود والعدم على الكثرة المحضة ليس حكما واحدا حتى يلزم ما يلزم بل كل واحد منها حكم مشتمل على احكام متعددة اي هذا موجود وهذا موجود او هذا معدوم وهذا معدوم فاذا انعدم واحد من الآحاد يصدق الحكم بالعدم على هذا الواحد ويكذب الحكم بالوجود وما سواه من الآحاد يكذب حكم العدم عليه ويصدق حكم الوجود وانت تعلم ان هذا كله لا يغني ولا ينفع فانك قد عرفت ان حكم كل وحدة وحدة يغاير حكم الكثرة المحضة ورجوع احد الامرين الى الآخر لا يستلزم الاتحاد في الاحكام فعند عدم واحد من الآحاد وان صدقت القضية التي موضوعها ما سواه من الآحاد الباقية ومحمولها موجود لكنه لا يستلزم ان يصدق الكثرة موجودة والا يلزم وجودها مع عدم جزئها واذا لم يصدق الكثرة موجودة لا بد ان يصدق الكثرة معدومة وفيه المطلوب **قوله** يرد عليه آه غرضه منه اثبات التعارض بين ما ذكره في الحاشية من ان عدم المعلول معلول لعدم علة ما وبين ما ذكره في حاشية الحاشية من ان التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير والحق عندي في دفعه ان يقال ما في الحاشية مبني على التنزل فكانه قال ما ذكره بعض الافاضل من ان شيئا واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء واحد غير مسلم في العدم فانه لا يحتاج الى التاثير اصلا وعلى تقدير تسليم انه يحتاج ايضا الى التاثير كالوجود نقول انه يحتاج الى تاثير عدم علة ما لا الى عدم العلة التامة ولا الى عدم العلة المعينة وح فلا تعارض بين كلاميه نعم يرد على حكمه على ان العدم لا يحتاج الى تاثير بانه التحقيق ان التحقيق انه خلاف التحقيق ونقل مولانا عبد القدوس اللكنوي نور الله مرقده تلميذ الفاضل المحشي عنه ان المراد اللازم يعني عدم علة ما يلازمه عدم المعلول ولا دعاء تاثير الملزوم في اللازم لا بد من البرهان انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه يابى عنه كلام السيد المحقق في الحاشية اشد الاباء فلا تنظر اليه **قوله** اللهم الا ان يقال آه حاصله انه ليس الغرض من قوله في حاشية الحاشية لا يحتاج الى التاثير عدم الاحتياج الى التاثير مطلقا بل الى تاثير العلة المعينة وقوله بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود معناه بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود بعدم علة ما ولما كان هذا التوجيه مما تابى عنه حاشية الحاشية اباء شديدا وسمه بكلمة اللهم والا واما الايراد عليه بان المعلول في وجوده يحتاج الى تاثير العلة التامة قطعا فعدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علة عدمه ليس الا عدم العلة التامة فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى تاثير العلة المعينة كما صدر عن بعض الناظرين فغير مناسب في هذا المقام كما لا يخفى على من له ادنى مسكة **قوله** اي وقت الانتزاع اقول كانه دفع توهم عسى ان يتوهم ان عبارة الآيات الشفاء المذكورة سابقا تدل دلالة واضحة على ان العدد

له اي المولوي عماد الدين اللبكني ١٢ منه مدظله

٢٠٦

وليس سوق من قال انه لا موجود له قولا يعتد به فكيف يصفه السيد المحقق ههنا بالمعدوم **قوله** دفع لما عسى ان يتوهم آه خلاصة التوهم انه لا تلازم بين الانتزاعات فلا تلازم بين المنتزعات وهو خلاف ما ادعاه المصنف ومحصل الجواب اثبات الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الاقل وبين صحة انتزاعه من الاكثر **قال** فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فلا يتم ما ذكره المص من اجراء البراهين في الاعدام لا على طريق الحكمة وهو ظاهر ولا على طريق المتكلمين فان المتكلمين وان لم يشترطوا في اجراء البراهين الاجتماع والترتب لكنهم موافقون للحكماء في اشتراط الوجود بالفعل ولهذا لم يجروا البراهين في الاعداد الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قال بحر العلوم رحمه الله تعالى كيف يسوغ لامثال المصنف ابطال عدم تناهي اعدام الامور الغير المتناهية بل مقصوده انه لو كان العلم ازالة يجب تحقق امور غير متناهية فينا بالفعل بازاء ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما لان وجود الاكثر مستلزم لوجود الاقل وهذا ترتب بحسب الوجود واما بحسب العدم فالاكثر لازم للاقل وهذا الاقل لازم عدما للاقل منه وهكذا وقول المص فاذا كان عدم الواحد آه تاكيد للاستلزام باعتبار العدم وتنبيه عليه وليس المقصود ان مقدم هذه الشرطية متحقق كما يتوهم من لفظ اذا فان اصحاب هذا الفن لا يفرقون بين اذا وان في الاستعمال والمقصود انه اذا فرض عدم الواحد او الاثنين لزم عدم جميع المجموعات لما كان وجودهما لازما لعدمهما انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه وان كان وجيها في نفسه لكن عبارة المص آبية عنه اشد الاباء كما لا يخفى **قوله** بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة الخ اعلم اولا انهم قرروا برهان التطبيق بانه لو كانت الامور الغير المتناهية موجودة في حاق الواقع فنفرض سلسلة مبتدأة من مبدأ معين كا وهو في المرتبة الاولى ثم ب وبعده ج وهكذا الى غير النهاية ثم نفرض السلسلة الاخرى في السلسلة الاولى مبدؤها ب الذي هو ثان للسلسلة الاولى وبعده ج وهكذا الى غير النهاية ثم نطبق كل واحد واحد من آحاد السلسلة التي هي جزء للاولى بكل واحد واحد من آحاد الاولى من المبدء المفروض الى ما لا يتناهى فاما ان تذهب السلسلتان الى غير النهاية او تنتهي السلسلة الثانية على الاول يلزم التساوي بين الكل والجزء وهو باطل قطعا وتجويز ان اعظمية الكل من الجزء من مختصات المتناهي ليس بشيء وعلى الثاني يلزم تناهي السلسلة الثانية فيلزم تناهي السلسلة الاولى ايضا لان الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بالضرورة وثانيا انه قد اضطربت اقوالهم في المراد من التطبيق الماخوذ في البرهان المذكور فمنهم من ظن ان المراد به هو التطبيق الخارجي او الوهمي بايقاع المحاذاة بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد لاتصال والاتساق كان بحذائه بعض معين يماثله من الآخر واختاره العلامة الجونفوري في الشمس البازغة وفرع عليه عدم جريان البرهان المذكور في المجردات وسبقه الى هذا الظن المتبقر في العلوم في تصانيفه ولهذا اشنع على هذا البرهان تشنيعا بليغا حيث قال في القبس السادس من جامع القبسات اما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا فاللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللانهاية كما في سلسلة المئات الى لا نهاية وسلسلة الآلاف لا الى نهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجملة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ولا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم والفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد تنتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى المحدود وآخر الدرجات عوض فاذا ما انصرم عمل التطبيق انقطع التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة وافتقر القدر الزائد

١٥ اى مولانا عبد العلي قدس سره منه مدظله

٥٢ اى ملا محمود الجونفوري رح ١٢ منه مدظله

٥٣ اى السيد باقر داماد رح منه مدظله

٢٠٧

فی مقر تلک المرتبة وبالجملة لامصیر للمفاوتة الی جنبة اللانهایة ابدا بل انها ابدا فی جنبة التناهی اما فی حد الطرفین او اما فی شیء من حدود الاوساط
انتهی کلامه ومبناه علی ظنه ان المراد بالتطبیق هو التطبیق الخارجی او الوهمی بتحریک السلسلة الصغری من مکانه الی مبدأ الکبری
ولا یخفی علیک ان هذا کله بناء للفاسد علی الفاسد والحق ما ستعرفه وتوهم بعضهم ان المراد به ان یجعل العقل کل واحد واحد من
آحاد احدی السلسلتین بازاء واحد واحد من آحاد الاخری وهو المتبادر من بعض عبارات المحقق[١] الدوانی فی شرح العقائد العضدیة
وهو ایضا فاسد کیف فان الذهن لا یقدر علی التطبیق تفصیلا والتطبیق الاجمالی لا یکفی لفقدان التعدد والامتیاز فیه کما
لا یخفی علی من له ادنی مسکة والذی یحکم به النظر الدقیق وینص علیه ارباب التحقیق هو انه اذا فرضت الجملتان غیر متناهیتین
مترتبتین فی الخارج ففی کل واحد منهما اول وثان وثالث ورابع الی غیر ذلک فکما ان فی الاولی اول کذلک فی
الثانیة ایضا اول وکما ان فی الاولی ثانیا کذلک فی الثانیة ایضا ثان وهکذا وهذا الانطباق بین احدهما متحقق فی الواقع
مع قطع النظر عن جعلنا وتطبیقنا والمراد من التطبیق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامری فیحکم العقل حکما واقعیا
بان المبدأ کما یوجد فی الاولی کذلک یوجد فی الثانیة والثانی کما یوجد فی الاولی کذلک یوجد فی الثانیة وهکذا فهذا
الحکم الصحیح الواقعی یکشف بان مراتب الاولی من آ ب ج الی غیر النهایة مطابقات لمراتب الثانیة فی نفس الامر
بالمعنی المذکور وبعد هذا یحکم العقل بانه لو ذهبت السلسلتان الی غیر النهایة تلزم مساواة الجزء مع الکل فلا بد ان توجد
فی الاولی مرتبة لیست بازائها مرتبة من الثانیة فتکون الثانیة متناهیة فتکون الاولی ایضا کذلک فتم التقریب واندفع
توهم انه تدلیس مغالطی وبهذا ظهر ان هذا البرهان کما یجری فی الکمیات والمتکممات کذلک یجری فی المجردات کالعقول
والنفوس المفارقة عن الابدان لجریان التقریر المذکور فی کل موضع نفرض السلسلتین علی النهج المذکور فما قال العلامة[٢]
الجونفوری بعد ما اراد بالتطبیق ما یعهد فی العلوم التعلیمیة وکانک قد دریت بما وعیت من معنی التطبیق ان هذا
البرهان انما یجری فی المادیات والتمسک به فی ابطال التسلسل فی العلل لاثبات المبدأ الاول من تشویشات
المتاخرین انتهی وایده بقول رئیس[٣] الصناعة فی الشفاء اما النظر فی الامور الغیر الطبیعیة وانها هل تکون غیر متناهیة
فی العدد فلیس الکلام فیها لائقا بهذا الموضع ولا شیء من هذه البراهین یتناول ذلک انتهی سخیف جدا منشؤه الوقوع
فی ربقة التقلید البحت کیف ومناط اجراء برهان التطبیق لیس الا فرض السلسلتین وحکم العقل بان احدهما
زائدة علی الاخری لا محالة حکما مطابقا لنفس الامر وهو کما یمکن فی الکمیات کذلک یمکن فی المجردات وعلمی ای ضرورة
دعته الی انه اراد ولا من التطبیق ما یتبادر فی العلوم التعلیمیة من ایقاع المحاذاة فی الخارج او الوهم بین متجانسین
من الکمیات بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ من احدهما بعض معین تحلیلی او تالیفی واقع فی امتداد الاتصال
والاتساق کانه بحذائه بعض معین یماثله من الآخر ثم اضطر الی تخصیصه بالمادیات فان اراد من ذلک
تجدید الاصطلاح فلا مشاحة والا فالتطبیق یجری فی المادیات والمجردات جمیعا بلا فرق
کما لا یخفی علی من له نظر دقیق وکلمات الشیخ الرئیس فی هذا الباب وقعت متعارضة فان العبارة المذکورة
تدل علی تخصیصه بالمادیات وعبارته فی موضع آخر من الشفاء وفی النجاة تدل علی تعمیمه والحق احق بالاتباع وهو ما قلنا

[١] ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ١٢ منه مد ظله

[٢] ای مولانا محمود الجونفوری ١٢ منه مد ظله

[٣] ای الشیخ ابو علی بن سینا رح ١٢ منه مد ظله

وتنقیحه ان الفلاسفة اشترطوا فی اجراء هذا البرهان وغیره من براهین التسلسل ثلثة شروط احدها وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل ذهنیا کان او خارجیا وثانیها وجودها مجتمعة فی زمان واحد او فی آن واحد ولهذا قالوا لا تجری البراهین فی الاعداد المتعاقبة الغیر المتناهیة بمعنی لا تقف عند حد وثالثها الترتب فان الامور الغیر المتناهیة اذا لم تکن مرتبة لا یتصور فیه تطبیق المبدأ علی المبدأ لیظهر الانقطاع فی الجانب الآخر بناء علی انتظام الاوساط وفرعوا علیه عدم جریان البراهین فی النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها عن الابدان وان کانت موجودة بصفة اللاتناهی لکنها غیر مرتبة فلا تجری فیها البراهین لکن هذا التفریع باطل بالنظر الدقیق فان الترتب من وجه موجود فی النفوس المفارقة ایضا فان نفس الحادث الیومی مقدم علی نفس الحادث بعده وکذا نفس الاب مقدم علی نفس الابن وهذا القدر یکفی فی اجراء البراهین واما المتکلمون فقالوا لا حاجة الی شرط الاجتماع فانه لو کانت الامور الغیر المتناهیة متعاقبة تجری البراهین هناک ایضا وذلک لانه لیس المراد من التطبیق ایقاع المحاذاة فی الخارج او الذهن حتی یحتاج الی الاجتماع بل المراد به حکم العقل حکما واقعیا بالانطباق الواقعی بین آحاد السلسلتین وهذا موجود فی صورة التعاقب ایضا وفرعوا علیه جریانها فی الحرکات الفلکیة وسلسلة الحوادث المتعاقبة وقطعات الزمان وغیرها من الامور الغیر المتناهیة المتعاقبة وکذا لا یشترط الترتب عندهم فانه ان کفی التطبیق الاجمالی فهو جار فی غیر المرتبة ایضا بان یلاحظ العقل ان کل واحد من تلک الجملة اما ان یکون بازائه واحد من الاخری اولا وعلی الاول تلزم المساواة وعلی الثانی یلزم الانقطاع وان لم یکف التطبیق الاجمالی لم یکن جاریا فی صورة الترتب ایضا اذ لا یمکن للعقل من ملاحظة کل واحد واحد مفصلا والحق ان کلامهم فی عدم اشتراط الاجتماع فی غایة التحقیق والمناقشة بالاعداد مدفوع بما ذکره الفاضل آقا حسین الخوانساری فی حواشی الحاشیة القدیمة من ان المتکلمین انما احالوا وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل سواء کانت مجتمعة اولا وسواء کان بینها ترتب اولا لکن اذا لم یوجد فی وقت من الاوقات ویکون کل ما یوجد متناهیا فلم یقولوا باستحالته کما هو منقول عنهم انتهی واما کلامهم فی انکار اشتراط الترتب ففی غایة الوهن والسخافة فان السلسلة اذا کانت مرتبة ینقل الزیادة الی طرف اللاتناهی حین انطباق المبدأ علی المبدأ لانتظام الاوساط وفی غیر المرتبة لا یظهر الانتقال لجواز ان تکون الزیادة فی الاوساط قال الصدر[1] الشیرازی فی حواشی شرح التجرید القدیمة اذا کان بین آحاد الجملتین ترتب حتی کانت هناک سلسلتان فلو طبق احدهما علی الآخر یلزم تناهی الناقصة واما اذا لم یکن بین آحادهما ترتب لا یلزم تناهی شیء منهما وللمحقق[2] الدوانی ههنا کلام لاثبات الترتب فی الجملة فی الامور الغیر المتناهیة مطلقا ذکره فی شرح العقائد العضدیة لولا ضیق المقام لذکرته مع ما له وما علیه وقد ذکرت نبذا منها فی حاشیتی المتعلقة بحاشیة شرح الهیاکل وراقم الحروف یقول لعلک عرفت ان حاصل الایراد الذی ذکره السید المحقق ههنا انه لیس مقصود المصنف من اثبات اللاتناهی فی تلک العدمات الاجراء برهان التطبیق ولا شک ان کونها امورا انتزاعیة لا یمنع ذلک ویؤیده ما ذکروه ان برهان التطبیق کما یجری فی الجسم المتصل الغیر المتناهی المقدار فیثبت تناهیه کذلک یجری فی اجزائه التحلیلیة بعد فرضها فیه مع انها انتزاعیة غیر موجودة بالفعل فعلم منه ان کون الامور الغیر المتناهیة انتزاعیة لا یمنع جریان البراهین هذا ولقد فصلنا الکلام فی هذا المقام لتندفع الشکوک والاوهام وترتفع الغواشی عن المرام ولا یبقی خبایا فی الزوایا **قوله** وهو افی المرتبة الاولی الخ قد جرت عادتهم بانهم یعبرون عن الاشیاء الخاصة المعینة بحروف مجردة کا و ب و ج اختصارا فی العبارة ولذلک اشتهر التلفظ بها بسیطا کما تحکم به الکتابة وما فی سلم العلوم من ان الاشهر التلفظ نح و ب ابهاما مرکبا کالمقطعات القرآنیة انتهی فخطأ فاحش **قوله** فی نفس تلک السلسلة فیه اشارة الی انه یکفی لاجراء

[1] ای مولانا صدر الدین الشیرازی منه مدظله

[2] ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مدظله

غلام نبی

هذا البرهان سلسلة واحدة تفرز منها سلسلة اخرى بنقصان واحد من المراتب فاندفع ما يتوهم ان مدار جريان التطبيق على وجود سلسلتين غير متناهيتين ولو التزم احد ان توجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري هذا البرهان هناك **قوله** لزم مساواة الناقصة مع الزائدة لا يقال العلم باعظمية الكل عن الجزء مختصة بالسلسلة المتناهية واما في السلسلة الغير المتناهية فلا يلزم ذلك لعدم تناهي السلسلتين الصغرى والكبرى لانا نقول هذا منع للمقدمة الوجدانية البديهية وهي قولنا الكل اعظم من الجزء وهل هذا الا كقول المشككين ان ذنب الطاوس اعظم من الطاوس فالجزء اعظم من الكل **قوله** والا اي وان لم يكن بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى **قوله** لاستوائهما في المبدأ فلا تتصور الزيادة على المبدأ **قوله** وانتظام الاوساط لما اي ليس خلل في ما بين طرفي السلسلتين فلا تتصور الزيادة هناك ايضا **قوله** لكونها زائدة عليها بواحدة والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا مقدارا كان او عددا كما تشهد به البداهة وقد جعله اقليدس من العلوم المتعارفة **قوله** كيف وقد قالوا آه قال بعض الناظرين لا مجال لهم للتفوه بهذا اذ لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي ايضا لان اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه انتهى **اقول** ليس غرضهم اجراء البرهان في الاجزاء بحسب المنشأ فقط بدون فرضها وانتزاعها حتى يرد عليه ما ذكره بل غرضهم اجراؤه فيها بعد فرضها وانتزاعها كما يشهد به قول الفاضل المحشي بفرضها وظاهر ان اجزاء الجسم الغير المتناهي المقدار وان فرضت لا تكون غير متناهية بالفعل فلا يجري فيها البرهان بخلاف اجزاء الجسم الغير المتناهي فانها تكون غير متناهية بعد فرضها وانتزاعها فيجري البرهان فمن قاس احدهما على الآخر فقد غفل عن هذه الدقيقة **قوله** مع انها وهمية غير موجودة بالفعل ولهذا قالوا لا تمكن للواجب الاجزاء التحليلية ايضا كما لا تمكن الاجزاء الحدية لانها بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فكيف توجد في من هو بالفعل من كل وجه **قوله** والا لزم الخ حاصله انه لو كانت اجزاء الجسم الغير المتناهية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لزم ان يكون الجسم المتناهي المقدار القابل للانقسامات الغير المتناهية عند الحكماء متضمنا للاجزاء الغير المتناهية بالفعل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المتناهي يكون جزء من الجسم الغير المتناهي وفعلية جميع اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه وهو ظاهر ففعلية اجزاء الجسم الغير المتناهي المفروضة تستلزم فعلية اجزاء الجسم المتناهي مع كونها غير متناهية واما بطلان اللازم فلجريان براهين ابطال اللاتناهي فيها مع انه خلاف المذهب ايضا **قوله** مركبا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل **اقول** فيه مسامحة واضحة فان التركيب ينافي التحليل والاجزاء التحليلية غير التركيبية فعلى تقدير كون الاجزاء التحليلية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لا يلزم تركب الجسم منها بل تضمنه عليها كما ذكرنا سابقا **قوله** لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار **اقول** فيه خطأ ظاهر فان الاجزاء التحليلية اذا اخذت غير متناهية لا تكون الا متناقصة كالنصف ونصف النصف ونصف نصف النصف وهكذا والاجزاء المتناقصة لا يلزم من اجتماعها الا المقدار المتناهي نعم لو كانت متساوية او متزايدة للزم ذلك بلا ريب كما لا يخفى على من له فطرة سليمة قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان اجزاء الذراع المتداخلة بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة **قوله** اي التي يحصل بها تقدر الجسم اورد عليه بعض الناظرين بان النصف والثلث والربع وغيرها اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل فلا معنى لحصول تقدر الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل وايضا لو حصل بها تقدر الجسم لصارت تركيبية موجودة بالفعل انتهى **اقول** ما اورده لا ورود له الا على زعمه من ان المراد بالتقدر ههنا التقدر الذاتي الحاصل عند التركيب مع من قبيل

بناء آ الفاسد على الفاسد **قوله** لا التي بها تتقوم وتحصل حقيقة الكلية آه اقول كان الاولى لان يحذف قيد الكلية ويعمم الصورة من الشخصية ايضا ليستقيم قوله لبعيد هذا واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة فان الرابع ليس الا الصورة الشخصية وهي ليست محصلة للحقيقة الكلية بل للحقيقة الشخصية الا ان يقال المراد بتقوم الحقيقة الكلية ههنا اعم من ان يكون تقومها بحسب ذاتها او بعد لحاظ حيثية اخرى وح يستقيم ما ذكره بعد فان الصورة الشخصية وان لم تتقوم بها الحقيقة الكلية من حيث هي هي لكنه تتقوم بها الحقيقة من حيث عروض التشخص لها لكن يبقى الكلام في تعميمه للصورة **قوله** فان للاولى آه اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفرد ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية واليه ذهب قدماء المتكلمين واكثر متاخريهم وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء وحققه رئيسهم في الشفاء والاشارات باحسن وجه ورابعها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات متناهية واختاره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب الملل والنحل في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هذا هو المشهور في وجه الضبط وقال المص في المحاكمات في حصر المذاهب في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان تكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم تكن له بالفعل اصلا فاما ان تكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية الاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان تكون تلك الاجزاء ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا تكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت ممكنة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ديمقراطيس او لا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم فان من الناس من قال بتركب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل ويمكن التفصي عن هذا المقام بان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين منهم وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتتركب الجواهر على سمت فتكون خطا ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتالف من السطوح والخطوط وهي مقادير واعراض واما مذهب ديمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته ان ينقسم دائما ولا تنتهي قسمة الى حد لا يمكن الانقسام بعده وهذا كما يقوله المتكلمون ان البارى تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية انتهى كلامه **قوله** صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية آه اعلم ان البرهان لا يجرى في الاجزاء المتناهية سواء كانت للجسم المتناهي او غير المتناهي وهو ظاهر بل انما يجرى في الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت في الجسم الغير المتناهي اما لو فرضت في الجسم المتناهي فلا يجرى فيه البرهان كما مر تحقيقه اذا عرفت هذا فنقول نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففي بعضها يوجد هكذا الا ان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجرى فيها برهان التطبيق آه وفي بعضها يوجد غير المتناهية بدل غير المتناهي هو الذي اختاره الفاضل المحشي فعلى النسخة الاولى يكون غير المتناهي صفة للجسم ويحتاج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما عرفت من عدم جريان

له بفتح النون ... ١٢ منه مدظله

البرهان في الاجزاء المتناهية وعلى النسخة الثانية ان جعل قوله غير المتناهية صفة للاجزاء كما هو الظاهر احتيج الى تقييد الجسم بغير المتناهي
لعدم جريان البرهان في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتناهي لعدم وجودها بالفعل والقول بجريانها بعد فرضها خارجا من حيز القوة
الى حيز الفعل في الازمنة الغير المتناهية ينافيه ما ذكره السيد المحقق في الجواب حيث قال الاجزاء المقدارية انما يجري فيها البرهان
لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج آه لان حاصله ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ
انتزاعها وهو المنشأ لجريان البرهان وعلى هذا التقدير تكون الاجزاء موجودة بانفسها خارجة من عالم القوة الى عالم الفعل وان جعل
صفة للجسم بتأويل الجسمية كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما مر ولعلك تفطنت من ههنا ان كلام السيد المحقق
في هذا المقام لا يخلو عن تمحل ولو قال لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق الخ
لكان اصوب والحق ان جعل قوله غير المتناهية على النسخة الثانية صفة للجسم بالتأويل البعيد دون الاجزاء كما فعله الفاضل المحشي سخيف جدا
اذ هما سيان في الاحتياج الى التقييد هذا ما عندي في حل المقام **قوله** ولا يجوز آه عدم الجواز غير مسلم لما عرفته **قوله** لانها بالفعل
امر واحد متناه فان قلت كيف يمكن ان تكون الاجزاء التحليلية المتكثرة متحدة في الوجود لما عرفت غير مرة ان تعدد الوجود وتوحده
منوط بتوحد ما اضيف اليه وتعدده قلت ليس المراد ان الاجزاء التحليلية مع تكثرها متحدة في الوجود بل المراد انه ليس في عالم الوجود
الا شيء واحد وهو الجسم مثلا ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الاجزاء الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد **قوله** او بمنشأ
انتزاعها قال بعض الناظرين انت خبير بانه لما كفى وجود المنشأ لجريان البرهان لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي ايضا انتهى وانت
خبير بما فيه وقد مر فتذكره **قوله** ولا بمنشأ انتزاعها يرد عليه انه قد فرض الاعداد موجودة بالفعل في الذهن كما يشهد به التمثيل فيكون منشأ
انتزاع العدمات موجودة فيجري فيها البرهان بلا شبهة وجوابه انه قد سبق ان عدم تناهي الاعداد بمعنى لا تقف عند حد لا بمعنى لا يتناهى
بالفعل فالمثال غير مطابق للممثل له ولعلك علمت من ههنا ان ما اورده السيد المحقق ههنا على المصنف مبني على ما حقق قبيل هذا من عدم
تناهي الاعداد والى هذا اشار الفاضل المحشي بقوله فافهم **قوله** فابداء احتمال آخر غير سديد وهو ان اتحادها في الوجود كاتحاد الجنس والفصل
في الوجود ووجه عدم كونه سديدا ان الجنس والفصل من الاجزاء التركيبية للنوع واتحادهما ليس بمعنى وحدة وجودهما فانه باطل لتعدد المضاف اليه
بل بمعنى انه حل احدهما بالآخر وانضم معه من ابتداء الخلقة حتى لم يبق التمييز بينهما فحصل وجود اجمالي وهو وجود النوع وهذا النحو من الاتحاد
مفقود في الاجزاء التحليلية كما لا يخفى على من له ادنى فهم فقياس احدهما على الآخر مع الفارق هذا ما عندي في ابداء الاحتمال ولبعض العلماء
تحرير آخر في ابداء الاحتمال وهو ان يراد من قول السيد الزاهد موجودة بوجود واحد ان الاجزاء المتعددة معروضة لوجود واحد ووجه عدم
كونه سديدا ان هذا الاحتمال مما سيبطله السيد الزاهد بنفسه بقوله فبطل ما توهم الخ وانت تعلم ما في هذا التحرير فان ابداء هذا الاحتمال في قول
السيد المحقق بوجود واحد مع وجود ما يبطله بعيده لا يذهب اليه فهم الفاهم ووهم الواهم فاستقم ولا تزل **قوله** وكون الكل على هذه الحيثية آه
الغرض منه دفع ما يقال لما كانت الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل في الوجود والتغاير بينهما قبل الانتزاع وجب ان يحمل احدهما على الآخر فان
مناط حمل شيء على شيء ليس الا اتحادهما في الوجود كما صرح به المحققون واللازم باطل فالملزوم مثله **قوله** كذا في بعض حواشيه اي حواشي شرح
المواقف حيث قال فيها الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض والجزء في الحال له وجود وهمي ووجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار
كتقدر معين ووضع معين وتعلق الحس وذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث ينتزع

ای مولوی تراب علی

انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى كلامه بعبارته قال بعض الناظرين موردا على الفاضل المحشي انه قد رمى الكلام
على عواهنه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح اصلا لانه ينفي الاتحاد بين
الكل والجزء وكذا بين الاجزاء فقوله وهذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف لكلامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل
ليس اتحادا اصلا اذ الاجزاء المقدارية غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل
فهو متعدد ولو كان اتحادا فهو اتحاد في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود واما ثالثا فلان القول
بان هذا القدر من الاتحاد غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بناء عليه صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل لكلامه وجها لست احصله انتهى كلامه وتم مرامه **اقول** ما اسنده الى الفاضل المحشي فهو مسند اليه بارائه،
فهو منقلب عليه والخدشات الثلثة التي اوردها على كلام الفاضل المحشي كلها مردودة مطرودة اما الاولى فلانهم قد يسمون كون الكل بحيث
ينتزع عنه الاجزاء ايضا اتحادا كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشية الحاشية وانكاره مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه
غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع ومناط الحمل والمنفي بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني والمثبت
بقول الفاضل المحشي وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول ويشير اليه قول السيد المحقق في العبارة المذكورة وذلك الوجود هو كون الكل آه
ايضا فكلام الفاضل المحشي توضيح لمرام الشارح وتحقيق له لا تصحيف له وتحريف ومن ههنا ظهر اندفاع الثانية ايضا وقوله لو كان اتحادا لكان
اتحادا في الوجود الخ غير صحيح لما عرفت من ان مناط الحمل انما هو الاتحاد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول والموجود ههنا هو الاول دون الثاني
واما الثالثة فلان قوله وهذا القدر آه دفع للايراد لا تسليم له اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود فيلزم صحة الحمل بين الاجزاء
والكل وحاصل دفعه ان المراد بالاتحاد في الوجود الواقع في تعريف الحمل هو الاتحاد الذي يكون مناطا لصحة الحمل وههنا ليس الاتحاد الا بمعنى
كون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة ولقد احسن في اظهار تحيره وعجزه عن درك
المراد بقوله لعل لكلامه وجها لست احصله **قوله** فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعا من الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافيا لحمل
المشتقات على الموصوفات لكان كافيا في ما نحن فيه ايضا اذ لا فارق بينهما **قوله** دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس في ذلك الارتباط المدرك
بالبداهة في ما نحن فيه وهو الكل والاجزاء وفي المبادي فلهذا لا يوجد الحمل لا ههنا ولا في المبادي **قوله** لما قالوا في الحلول فانهم فسروه بتفسيرات شتى ولم
احد منهم بما يشفي ويغني فمنهم من فسره باختصاص شيء بشيء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد عليه من وجوه منها انه لا يصدق
على حلول اعراض المجردات فيها لانه لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل
يميز كل واحد منهما عن الآخر والجواب عنه بان المقصود انما هو تعريف حلول الجواهر فعدم صدقه على حلول العرض غير مضر ليس بشيء وكذا الجواب
بان الاشارة اعم من الحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم تكن مشارا اليها بالاشارة الحسية الحقيقية لكنها مشار اليها بالاشارة
التقديرية البتة ومنها انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والجواب عنه بان الاشارة
قصدا الى الاطراف عين الاشارة الى محالها تبعا وبالعكس لا ينفع كما لا يخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند قائليها حالا
بعضها في بعض واللازم باطل ودفعه بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لا بد له من الاختصاص الناعت كما ذكره الفاضل
الميبذي في شرح الهداية ميل الى تعريف آخر ومنهم من فسره بكون الشيء حالا في الشيء بحيث تصح الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض

٢١٣ فليس بهذا القدر
بل لا ارتباط
ذلك الارتباط المدرك
بالبداهة فيما
دون ما نحن فيه
وفي المبادي
ولا طاقة لنا
على تفسيره لهم
ولا يلحق لما قالوا
في الحلول ١٢
غلام يحيى

ﻟ
اي القاضي
حسين الميبذي
١٢
منه
ظله

فى الاجسام او تقديرا كما فى حلول اعراض المجردات وفيه انه يصدق على حصول الجسم فى المكان وهم لا يسمونه حلولا ومنهم من فسره بكون الشئ مختصا به ساريا فيه ويرد على ظاهره انه لا يصدق على الحلول الطرياني ومنهم من فسره بالاختصاص الناعت اى التعلق الخاص الذى به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر وفيه انه منقوض بحلول الاطراف وههنا تعريفات اخر للحلول ليس واحد منها خاليا عن التكلفات وورود الايرادات والحق ما ذكره المحقق الدوانى فى الحواشى القديمة من ان الحلول علاقة خاصة بين الحال والمحل لا توجد فى غيرهما مدركة بالبديهة مجهولة الكنه فلا يمكن لنا ان نفسره تفسيرا جامعا ومانعا وظن العلامة الشيرازى فى شرح هداية الحكمة ان تفسيره بان يكون وجوده فى نفسه هو بعينه وجود للشئ الآخر احسن التفاسير واجودها حيث لا يرد عليه شئ مما يرد على غيره ولم يتفطن ان ماله وما ل التعريف بالناعتية واحد لا فرق بينهما الا بحسب العبارة فيرد عليه ما يرد عليه **قوله** فلا يرد آه وكذا لا يرد ما اورده استاذ استاذ الفاضل المحشى فى شرح السلم من ان الظاهر من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض فى الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذى للشئ الى الغير باعتبار علاقة ما معه كقيام المبدأ او قيام مبدء ما لشئ آخر او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من الآخر فعلى هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية ومباديها فى صحة حمل المشتقات دون مباديها **قوله** ينتزع من الموصوف آه فى المشتق اربعة مذاهب احدها انه مركب من الذات والصفة والنسبة وعليه الجمهور وثانيها انه مركب من الصفة والنسبة فحسب دون الذات وثالثها انه لا فرق بين المبدأ والمشتق الا بالاعتبار فان الابيض مثلا اذا اخذ بشرط شئ فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شئ فهو مبدأ ومشتق منه واليه ذهب المحقق الدوانى فى الحواشى القديمة ورابعها ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف منتزع عنه والوصف والنسبة منشآن للانتزاع وههنا مذهب خامس يميل اليه السيد الصدر الشيرازى وهو الحق عندى بالنظر الدقيق وهو ان المشتق امر اجمالى منتزع عن الموصوف عند قيام الصفة مركب من الذات والصفة والنسبة ملحوظة بلحاظ وحدانى وهو الظاهر عند اهل المحاورات وان اشتهيت زيادة التفصيل فارجع الى تعليقاتى على الحواشى الكمالية المتعلقة بالحواشى الزاهدية على حاشية التهذيب الجلالية **قوله** فافهم **اقول** هو اشارة الى ان القول بان علاقة الحلول مجهولة الكنه لا قدرة لنا على تفسيره الجامع والمانع وكذا علاقة الحمل ليس من داب ارباب العلوم العقلية وقال ابى واستاذى سراج المحققين لعله اشارة الى ان الذى اجاب به صاحب الافق المبين من ان الحمل هو اتحاد الشيئين فى الوجود على ان يكون كل واحد منهما شيئا على حدة لا على ان يكون شئ منهما بعض الآخر واتحاد الاجزاء المقدارية انما هو على انها بعض المتصل فلا حمل ليس بشئ كيف فان الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل لا اتحاد لها مع الكل على انها اشياء براسها بل على انها ذاتيات لها مع وجود الحمل فيها **قوله** اى حقيقة وحدانية فيه اشارة الى انه قد يطلق الامتداد على الممتد ونظيره قولهم السطح عرض وعريض والواجب وجود وموجود فاندفع ما يتوهم ان الامتداد معنى مصدرى لا وجود له فى الخارج اصلا وبهذا تظهر سخافة ما زعم الفاضل آقا حسين الخوانسارى فى حواشى الحواشى القديمة من ان الاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة **قوله** ليس له افراد سوى الحصص بخلاف الحقائق الواقعية كالانسان فان لها اشخاصا وحصصا وافرادا وقد مر ما يتعلق بقلب الاذكياء فى هذا البحث فتذكره **قوله** فلا معنى للاتحاد بينها فى الوجود للتنافى البين بين التعدد والاتحاد **قوله** ومن ههنا اى من اجل انه اذا كانت الاجزاء متخالفة كانت وجوداتها ايضا كذلك **قوله** مع الاتحاد فى الحقيقة واما قولهم الجنس والفصل متحدان وجودا فليس على ظاهره كما مرت الاشارة اليه **قوله** وفى المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موضعه اى فائدة فى هذا التنبيه وكان الواجب ان يذكر فى موضعه لكن هذا ليس باول قارورة

ك اى مولانا جلال الدين الدوانى ١٢ منه ظله

ك اى مولانا صدر الدين الشيرازى منه ظله

ك اى المولوى حمد الله السنديلى ١٢ منه ظله

ك اى مولانا جلال الدين الدوانى ١٢ منه ظله

ك اى مولانا صدر الدين صاحب الدوانى ١٢ منه ظله

ك اى مولانا محمد عبد الحليم رحمه الله ١٢ منه ظله

كسرت فى الاسلام بل قد جرت عادة المصنفين حديثا وقديما بانهم يكثرون الكلام فى اوائل تصنيفاتهم ويحصل لهم الاعيار فى اواخر تاليفاتهم
والانسب براض عن هذا الصنيع **قوله** مع قطع النظر الخ الحاصل ان كون الاجزاء مختلفة فى الحقيقة ينافى وحدة الوجود لما مر من
ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتعدد المضاف اليه وتوحده ومع قطع النظر عن ذلك ينافى وحدة الاتصال ايضا كما ذكره بهمنيار فان
المتخالفة فى الحقيقة لا يكون بينها اتصال وانما تكون بينهما وحدة بالتماس وتحقيقه فى شرح عيون الحكمة والمحاكمات وغيرهما **قوله**
فتخصيص التحليلى يعنى تخصيص ما هو وصف الجزئية بالجزء التحليلى كما يفهم من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحليلى آه **قوله** ليس على ما ينبغى
فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال ليس التخصيص احترازيا بل اتفاقيا لمناسبة المقام **قوله** فتخصيص الاعداد الخ فاندفع ما اورد بان
البيان لما كان جاريا فى المعدودات ايضا فما وجه التخصيص بالاعداد **قوله** واما المعدودات فبواسطتها هذه المقدمة مشتهرة بين جمهور
الفلاسفة واورد عليها بعضهم وتبعه بعض الناظرين بان العدد عرض فلابد ان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ
لتكثر الحقائق وتعددها لزم ان تكون الحقائق كلها فى مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة فى حدود ذاتها **اقول**
الحقائق فى حدود ذاتها لا تكون مختلفة متعددة الا اذا كانت مناشئ لانتزاع العدد الكثير منها فالاقلية والاكثرية والوحدة والتعدد
كلها فى الحقيقة من صفات العدد او المعدود من حيث كونه منشأ لانتزاعه والمعدودات فى حد ذاتها لا تتصف بشئ منها وهذا امر حق
لا ريب فيه ونظير هذا ما ذكر الحكماء فى بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتاخر بالذات هو الاجزاء الزمانية والزمانيات متصفة
بهما بالعرض فدقق النظر **قوله** فلو ترك آه الاولى ولو ترك **قوله** فلا يثبت آه اى اذا جاز هذا فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور
فلا تبطل الازالة **قوله** اراد بالدليل ما هو اعم آه فاندفع ما اورد من ان قول السيد المحقق هو الاستدلال عليه آه ينافى دعوى البداهة
الصادرة عن المصنف وقال بعض الافاضل موردا على الفاضل المحشى هذا الكلام يدل على ان الاستدلال على الشئ يقتضى حصوله بالنظر
فارادة المعنى الاعم الشامل للتنبيه من لفظ الاستدلال على طريق عموم المجاز باطل لان النظرية لا توجد فى التنبيه فانه للتحصيل والتنبيه لازالة
الخفاء انتهى **اقول** هذا الكلام لا يدرى محصله فان اقتضاء الاستدلال للتحصيل والتنبيه لازالة الخفاء لا ينافى ارادة المعنى العام الشامل
لهما فان قلت على هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز وغير الجائز بمعنى آخر كما لا يخفى على الماهر **قوله**
فان الدليل مختص بالنظريات الخ ولهذا عرفوا الدليل بما يتركب من مقدمتين للتادى الى مجهول والتنبيه بما يتركب من مقدمتين لازالة
الخفاء وتحقيق هذين التعريفين ذكرته فى الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية **قوله** لان الشئ لا يترتب آه هذا عجيب جدا فان المعلول
يترتب على علة من العلل المتبادلة ولا يمتنع بدونها فبين التوقف بمعنى لولاه لامتنع وبين الترتب عموم وخصوص مطلقا
فالقول بانه لا يترتب الا على ما لا يمكن بدونه كما صدر عن السيد المحقق فى حواشى حاشية التهذيب الجلالية واقتفى اثره تلميذه القاضى محمد مبارك
الكوفاموى وتبعهما الفاضل المحشى باطل قطعا وقال بعض الناظرين انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على
معلول واحد شخصى ولو على التعاقب او التبادلى فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منهما انتهى **اقول** مقصوده
وان كان عين ما ذكرنا لكنه اخطأ فى قوله ولو على التعاقب كما لا يخفى **قوله** بتعدد ما تضاف اليه او ما يوصف بها كالوجود الذهنى والوجود
الخارجى ووجود زيد ووجود عمرو وغير ذلك **قوله** لما مر **اقول** لو قال مع ما مر لكان اولى كما مر **قوله** وتذكره قبله من ان الثابت بالمقدمة
الممهدة انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا بقاء وقد مر تفصيله **قوله** يعنى انا لا نسلم آه **اقول** الاولى ان يقرر الايراد بان مدعى المصنف ههنا

٢١٥

اثبات كون العلم صورة حاصلة لم يثبت بعد اذ ابطال كون العلم ازالة لا يستلزم كونه صورة فلا يتم التقريب **قوله** كما يراه جمهور المتكلمين المختار عندهم
ان العلم صفة ذات اضافة كما يفهم من المواقف **قوله** فعلى هذا آه دفع دخل مقدر تقريره ان الامر العقلي عبارة عما يكون حالا في النفس قائما به
فلا يصح تمثيله بالاضافة **قوله** فيما افاده بعض الاعاظم آه قال في الحاشية المفيد مولانا نظام الدين قدس سره انتهت واصل ماخذه
حواشي شرح المطالع وقد مر منا تفصيله بما لا مزيد عليه فتذكر **قوله** ممنوع عند هولاء بل عند الكل **قوله** لا يخفى عليك آه حاصله ان الاستدلال
على كون العلم صورة حاصلة باثبات الوجود الذهني يصح الزاما على المتكلمين البتة لانكارهم الوجود الذهني ولا يفي باثبات المقصود لجواز ان يكون
العلم عبارة عن صفة ذات اضافة او اضافة مع الوجود الذهني كما هو مذهب الامام فانه قال في شرح الاشارات عند الاعتراض على الحكماء
دليلكم على الوجود الذهني لو تم لدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما لم لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق انتهى والقول بان
العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة الحاصلة غير مسلم كما مر **قوله** وذلك التحقيق لا ينافي آه قال بعض الناظرين هذا التحقيق
مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين مناف لبداهة العقل ايضا انتهى **اقول** قد صرح محققوا المتكلمين بانه كما لم يقم عندنا دليل قوي على اثبات العقول
المجردة كذلك لم يقم دليل على نفيها ايضا فبقي في حيز التوقف وهذا هو المراد من قول الفاضل المحشي هذا فافهم ولا تزل **قوله** فيه انه لم لا يجوز آه
اقول الاولى ان يقال هو محال والمحال يستلزم المحال اتفاقا **قوله** وجه في حاشية الحاشية اي فائدة في هذه الحوالة وكذا في الحوالة السابقة
قوله لما بينه سابقا اي السيد المحقق في شرح قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة وقد مر منا ماله وما عليه فلا نعيده **قوله** والله ارجو آه بقي هذا الرجاء
في حيز الرجاء ولم يمهله الاجل لشرح ما بقي من الكلام وكانت وفاته بعمر سبعة وعشرين سنة في شهر ذي القعدة من شهور سنة الثمانين بعد الالف والمائتين
في بلدتنا لكهنؤ وكان ابي واستاذي نور الله مرقده يحكي كثيرا ان مع لا ما غلام يحيى البهاري كان في ابتداء عمره غائصا في بحار المعقولات وكان قد كان تلمذ وتلقيا
على مولانا باب الله الجونفوري ثم سافر في آخر عمره من لكهنؤ الى البلدة المعروفة بدهلي ودخل في السلسلة النقشبندية عند مولانا ميرزا مظهر جانجانان رحمه الله تعالى
وترك الاشتغال بالمعقولات بالكلية حتى انه لما عاد الى لكهنؤ احضر بعض طلبة العلم هذه الحاشية المصنفة له عنده وسأل عن حل بعض المواضع
فلم يقدر على جوابه وكان رحمه الله تعالى ذا فيض وتدريس تلمذ عليه كثير من الافاضل في العلم الظاهري والباطني **قوله** والصلوة والسلام آه كان
الاولى ان يحمد الله تعالى اولا ثم يعقبه بالصلوة والسلام على سيد الانام هذا آخر ما اردنا ايراده في توضيح لوامع الهدى وتلويح ما فيه من اعلام الهدى وكان
اختتامه يوم الاثنين السابع من شوال في سنة ست وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه وعلى آله صلوة رب المشرقين وقد كنت شرعت
قبل شروع تاليف هذه الحاشية في تاليف تعليقات نفيسة على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح الهياكل وسميتها بتعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد
المتعلق بشرح الهياكل وتعليقات لطيفة على حواشي مولانا محمد كمال الدين اللكهنوي المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية
وسميتها بدفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فكتبت من الثانية اكثر من النصف ومن الاولى
اقل من النصف فلما صرفت عنان القلم الى تصنيف هذه الحواشي المزيلة للغواشي فات مني تمامها وارجو من الله تعالى ان يوفقني الآن لاختتامهما
ومنه اسئل ان ينفع بهذه الحواشي وبسائر تاليفاتي للانام الخواص منهم والعوام والمامول من اخوان الصفاء وخلان الوفاء ان يطالعوها
بعين القبول لا بعين الطرح وينظروا فيها بنظر الستر لا بنظر الجرح وآخر كلامنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه اجمعين

محمد روشن خان حنفي ١٢٨٠

محمد عبد الرحمن بن حاجي

قد استكتب الكتاب بعون الملك الوهاب اوائل ذي الحجة الحرام سنة تسع وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة
سيد الانام وقد ختم المعتني بالطبع علامة خطه على الخاتمة ليعلم انه مطبوع في المطبعة النظامية لا غير

ما شاء الله لا قوة الا بالله

تصنیف ... جناب مولانا حاجی مولوی ... حسین صاحب ... علیه ... المغفرة والرضوان

الهدی

... مولانا الحافظ الحاج المولوی ...

باهتمام راجی غفران محمد عبدالرحمن بن حاجی محمد روشن خان مغفور و تربیت یافته خدمت برادر معظم محمد مصطفی خان ...

در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید ۱۲۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من هدانا الى مصباح الدجى صل على هداية الورى وعلى آله وصحبه مزيلي الدجى **وبعد** فهذا التعليق اجد سميته **بنور الهدى**
لحملة لوامع الهدى علقته على بعض مواضع لوامع الهدى مما كثر فيه الشغب و زلت فيه الاقلام من كل حدب ايفاء لما وعدته
في مصباح الدجى حين التمس مني بعض الطلبة واشار اليه بعض الكملة ولئن رد ها الكملة فسوف يقبلها الطلبة **قوله** هو العلم الكلي الخ
قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديمته انت تعلم انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي كما توهمه المحشي فلا حاجة لاخراج
العلم الحضوري الى قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه وايضا يصير قوله لكن جميع افراده لغوا على هذا التقدير بل كان يكفي للشارح
ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي وهو ليس الا العلم الحصولي والحضوري ليس بكلي فقد استبان ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه
لا ينطبق على عبارته سواء كان المراد بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الذاتية او الزمانية انتهى ولما تُعُقِّبَ عليه في
هداية الورى بان ما هو منشأ الانكشاف ليس الا امرا شخصيا سواء كان علما حصوليا او حضوريا وليس الامر الكلي في الحصولي الا
القدر المشترك بين الصور الخاصة التي هي علوم حصولية فكذلك الامر المشترك بين العلوم الحضورية امر كلي فما الفارق بينهما تدبر انتهى
تكلف اولا في حواشيه الجديدة لتصحيح قوله المتعقب عليه بعبارات مطنبة لا طائل تحتها وثانيا بدفع التعقب المذكور ولا دافع له **فقال**
اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة انه انما زاد المحشي في المقسم قيد الكلي لدفع النقض الوارد بالعلم المتعلق بالصورة العلمية اذ يصدق
عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري ووجه الدفع على زعمه بازدياد هذا القيد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية
ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا اذ لو كان الحضوري
كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي لانه ايضا كلي على هذا التقدير مع انه اسند اخراج العلم المتعلق بالصورة
العلمية الى هذا القيد وبالجملة لا يصح اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي الا اذا لم يكن العلم الحضوري كليا والا ·

فلا وجه لكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة كما لا يخفى انتهى **اقول** لا يخفى على من له ادنى مسكة ان المحشي ما زاد
هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات
متعددة كما سيصرح به واما العلم الحضوري فهو خارج عن قول السيد المحقق يتحقق كل فرد منه كما ذكره هو ووافقه فيه المحشي ايضا حيث
قال بعيد هذا والعلم الحضوري فاقد للسلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه الخ وهذا ينادي بصوت عال على ان الحضوري انما يخرج
من قوله يتحقق كل فرد منه لا من قيد الكلي فانه لو كان مطلوبه اخراج الحضوري بهذا القيد وكان غرضه من ازدياد هذا القيد اخراج العلم
الحضوري مطلقا لقال والعلم الحضوري ليس بكلي فظهر ان القول بان المحشي انما زاد هذا القيد لاخراج العلم الحضوري كما صدر عن الناظر
افتراء ويعجبني قوله وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا الخ فانه لم يثبت مما سبق الا ان علم الصورة العلمية ليس
بعلم كلي له افراد بل جزئيات متعددة لا ان العلم الحضوري ليس بكلي فان العلم الحضوري ليس منحصر في علم الصورة العلمية وليس عينه
ايضا حتى يكون حكمه حكمه بل له افراد اخر ايضا كعلم الباري بنفسه وبغيره وعلم النفوس بذواتها وعلم العقول بانفسها فكيف يلزم من
عدم كون الصورة العلمية كليا عدم كون العلم الحضوري كليا فظهر ان قوله وهذا نص لا يرتبط بما قبله واعجب منه الاستدلال بقوله
اذ لو كان العلم الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية فانه ايضا كلي على هذا التقدير الخ فان العلم الحضوري ليس منحصرا في علم الصورة
ولا عينا له حتى يلزم من كليته كليته بل علم الصورة جزئي من جزئيات العلم الحضوري فان له افراد آخر ايضا وهل هذا الا كما يقال الانسان
ليس بكلي اذ لو كان كليا لكان زيد ايضا كليا والحاصل ان علم الصورة العلمية ليس بكلي ومقصود المحشي من زيادة قيد الكلي انما هو اخراجه لا اخراج
العلم الحضوري فاستبان ركاكة قوله في القديمة لو كان المراد الخ وهذا هو مراد المتعقب ثم **قال** فثبت ان العلم الحضوري عند المحشي ليس بكلي والعلم الحصولي كلي
وان مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم باعتبار قيد الكلي انتهى **اقول** اسناد ان العلم الحضوري ليس بكلي الى المحشي فرية بلا مرية اذ لم يقل به المحشي لا صراحة ولا اشارة
نعم هو قائل بعدم كلية علم الصورة العلمية واين هذا من ذاك وليس مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم عند المحشي اعتبار قيد الكلي فيه كما زعمه بل فقد السلب الكلي
كما صرح به المحشي ففساد الشجر ينبئ عن فساد الثمر ثم **قال** مشيرا الى ما ثبت في زعمه وهذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح اما اولا فلانه لو كان المراد
بالعلم المتجدد العلم الكلي لكان قوله يتحقق كل فرد منه مستدركا لا دخل له في اخراج العلم الحضوري اصلا اذ العلم الحضوري قد خرج
بقيد الكلي ولو كان العلم الحضوري ايضا كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي كما عرفناك آنفا والحاصل
ان الشارح اخرج العلم الحضوري عن المقسم بقوله يتحقق كل فرد منه وعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا واما ثانيا فلان قول
الشارح والعلم الحضوري وان كان بعض افراده يدل دلالة ظاهرة على ان العلم الحضوري ايضا كلي وله افراد لكن جميع افراده
ليس متحققا بعد تحقق الموصوف والمقسم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فعلم ان قيد الكلي في المقسم مستدرك لا دخل له
في اخراج العلم الحضوري واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي والعلم الحضوري لا يكون كليا له افراد بل يكون جزئيات
متعددة كما توهمه المحشي فلا حاجة الى هذا القول اصلا وهذا معنى قول صاحب الحواشي بل كان يكفي للشارح الخ انتهى **اقول** لا يخفى
على المطلع على ما ذكرنا ان دعوى عدم انطباق تقرير المحشي على كلام السيد المحقق دعوى بلا دليل وان كل وجه من الوجوه المسطورة
ركيك جدا ولا باس لو زدنا التفصيل تنبيها لاذهان القاصرين وتنشيطا للماهرين اما الوجه الاول فلان استدراك قوله يتحقق
كل فرد منه موقوف على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي كما زعمه وقد علمناك ثم نبهناك على انه لم يخرج من قيد الكلي بل عند

السید المحقق ولا عند المحشی نعم انما خرج منه علم الصورة العلمیة ولا یلزم منه خروج مطلق العلم الحضوری حتی یکون قوله
یتحقق کل فرد منه المورد لاخراج العلم الحضوری لا لفرد خاص منه مستدرکا فقد بان ان قول هذا الناظر والحاصل آه باطل
وقوله وعلی ما ذکره المحشی یکون هذا القول مستدرکا افتراء بلا امتراء واما الوجه الثانی فلان دلالة قول السید المحقق علی
ما ذکره لم ینکره احد بل قد اقربه المحشی فی ما بعد ولا یلزم من عدم خروج العلم الحضوری بقید الکلی استدراک هذا القید
لانه یخرج منه علم الصورة العلمیة واما الوجه الثالث فلان نسبة توهم ان العلم الحضوری لا یکون کلیا الی المحشی وبناء التوجیه
قوله ولکن جمیع افراده لیس کذلک علی خروج العلم الحضوری بقید الکلی توهم فاسد ثم قال فظهر ان الصورة العلمیة وکذا العلم
الحضوری مطلقا لیس بخارج عن المقسم بقید الکلی کما توهمه المحشی فتوجیه المحشی غیر منطبق علی عبارته هذا ما رامه صاحب الحواشی انتهی
اقول عدم خروج العلم الحضوری بقید الکلی صحیح لا ارتیاب فیه ولم یزعم المحشی خلافه کما زعمه هذا الناظر واما علم الصورة العلمیة
فهو خارج عن المقسم بهذا القید بلا ریب فتوجیه المحشی منطبق علی عبارة السید المحقق مع شیٔ زائد وما رامه صاحب الحواشی
خیال فاسد فاذن ظهر حق الظهور ان ما قال فی هدایة الوری ما هو منشأ الانکشاف الی قوله فما الفارق بینهما وتتمته فکیف
یخرج العلم الحضوری بقید الکلی وکیف یقال ان المحشی مع جلالة قدره اخرجه بقید الکلی فانه لا یقول به الا الخالی عن التحصیل ایراد
جید علی کلام هذا الناظر الزاعم ان المحشی اخرج العلم الحضوری بقید الکلی **ثم قال** بعد نقل هذا الایراد واقول هذا الکلام مع کونه منتحلا
عن کلام بعض المحققین قد وقع ههنا فی غیر موقعه اذ لا علاقة له بکلام صاحب الحواشی فضلا عن ان یکون ایرادا علیه اذ محصل کلامه
کما علمناک ان توجیه المحشی غیر منطبق علی عبارة الشارح اذ مبناه علی ان العلم الحضوری لیس بکلی والمقسم ما یکون کلیا مع
ان عبارة الشارح یاباه کل الاباء ولا یخفی علی من له ادنی مساس انه لا یرد علیه ان القدر المشترک بین العلوم الحضوریة ایضا
کلی کما ان القدر المشترک بین العلوم الحصولیة کلی اذ لیس غرض صاحب الحواشی ان العلم الحضوری لما لم یکن کلیا فی الواقع فقید
الکلی فی المقسم کاف لاخراجه عنه ولا حاجة فی اخراجه من المقسم الی القیود التی ذکرها الشارح حتی یرد علیه ما اورده بل غرضه انه
لو استند اخراج العلم الحضوری عن المقسم الی قید الکلی کما توهمه المحشی لکان قول الشارح یتحقق کل فرد منه وقوله ولکن جمیع افراده
لغوا لا طائل تحته ضرورة ان الحضوری خرج بقید الکلی ولعل هذا ظاهر غایة الظهور ولکن من لم یجعل الله له نورا فما له من نور انتهی
اقول لقد ظهر الحق من لسانه ان من لم یجعل الله نورا فما له من نور لکن لم یعلم ان مصداقه هو هو فان المحشی انما زاد قید الکلی
لیخرج علم الصورة لا لیخرج عنه العلم الحضوری حتی یکون قول السید الزاهد لغوا ولا تلازم بین الخروجین کما زعمه هذا الناظر
فکلام المورد مرتبط غایة الارتباط لان هذا الناظر لعلو کعبه فی المطالب العقلیة فهم ان المحشی اخرج الحضوری بقید الکلی واورد
علیه انه غیر منطبق علی عبارة السید المحقق وبینه بوجوه قد مر ما فیها وکلام هدایة الوری صریح فی الایراد علیه بانه لا فرق بین
العلوم الحصولیة والحضوریة فی ان منشأ الانکشاف فیهما لیس الا جزئیا والقدر المشترک کلی فنسبة هذا الزعم الی المحشی لیس
بصحیح فظهر ان زعم هذا الناظر عدم ورود الایراد علیه غفلة علی غفلة واما حدیث انتحال کلام المورد من کلام بعض المحققین
فلا یخفی انه بعد تسلیمه وقع فی غیر موقعه فانه لا یخلو اما ان یکون ذکره علی سبیل البیان الواقعی فهو کلام مستدرک فی هذا المقام
او علی سبیل الطعن علی المورد کما یدل السیاق والسباق فهو لیس بطعن اصلا وان نظرت تصانیف هذا الطاعن کشرح المرقاة

وغيره وجدت اكثره مأخوذا من شروح الشمسية وحواشيها وكثيرا ما سرق عباراتها فيه **ثم قال** ثم اعلم ان ما افاده المحشي تفصيل
لما قال بحر العلوم في حواشيه بعد نقل كلام المحشي والايراد عليه بما يليق وينبغي ثم هذا التقرير لو تم لا ينطبق على عبارة المحشي يعني
الشارح ولما لم يبين قدس سره وجه عدم انطباق هذا التقرير تحير المورد في فهم معناه وكتب في حاشيته المعلقة على هذا القول
لا يذهب عليك ان هذا التقرير ينطبق على عبارة المحشي فان الفرد لا يكون الا الكلي فلا بد من ارادته ولعل لكلامه وجها لست
احصله انتهى كلام المورد وقد عرفت مما قررنا وجه عدم انطباق ذلك التوجيه على عبارة الشارح انتهى **اقول** قد عرفت ان تقرير
المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق وان ما ذكره هذا القائل في توجيه عدم الانطباق لا ينبغي ان يصغى اليه ومثله يستحيل صدوره
عن مثل بحر العلوم نور الله مرقده ولقد اعجبني قوله تحير المورد في فهم معناه وكتب الخ فان المورد هو صاحب هداية الورى لم يكتب
هو ما نقله وانما هو عبارة ابيه نسبا واستاذه علما نور الله مرقده في كشف المكتوم **قوله** انحصار الشيء في الاعم آه هذا مردود بما افيد
من ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا وهذا
مقام تعيين المقسم ولم يحصل ثم **قال** بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه القديمة قوله انحصار الشيء آه جواب سؤال تقرير السؤال
انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم
الحصولي بالحادث وحاصل الجواب ان مقسم التصور والتصديق لما انحصر عنده في العلم الحصولي الحادث انحصر في العلم الحصولي ايضا
اذ لا منافاة بين انحصار الشيء في الاخص وانحصاره في الاعم بل انحصار الشيء في الاخص مستلزم لانحصاره في الاعم اذ لا يعقل انحصار الشيء
في الاخص وعدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط ما قيل ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي الخ وجه السقوط ظاهر مع
ان انحصار الشيء في الاعم من حيث هو كذلك مناف لانحصاره في الاخص قطعا انتهى **ولما** تعقبته في هداية الورى بانه لا يعقل وجه السقوط
وقوله مع ان انحصار الشيء آه فيه ان هذا انما يرد على ما افيد بالاغماض عن قول المفيد وان كان لا ينافي بكلمة ان الوصلية فانه
دال صريحا على ان الكلام بعد التنزل ولو قال هذا القائل ان هذا ايراد على المحشي فيأباه قوله مع ان فان هذا العنوان دال صريحا على
ايراد ثان وليس قبله ذكر ايراد على كلام المحشي انتهى تصدى هو في حواشيه الجديدة لدفعه وليس بمدفوع **فقال** اعلم ان صاحب
الحواشي بين اولا معنى كلام المحشي في حاشيته بقوله ان مقسم التصور والتصديق الخ ثم نبه على سقوط ما اورده البعض وحكم بكون
وجه السقوط ظاهرا مما قرره اذ قد ظهر منه ان المورد حمل المعنى على العكس وفهم من عبارة المحشي ان غرضه ان انحصار الشيء في الاعم غير مناف
لانحصاره في الاخص مع ان حاصل كلامه ان انحصار الشيء في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم انتهى **اقول** لا يخفى على من له ادنى فهم
انه ليس حاصل كلام المحشي الا ما فهمه المفيد والمورد من ان انحصار الشيء في الاعم غير مناف لانحصاره في الاخص لا ما فهمه هذا الناظر ان حاصله
ان انحصار الشيء في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم بالنظر الى قول المحشي انحصار الشيء في الاعم لا ينافي انحصاره في الاخص نعم لو كانت عبارته
هكذا انحصار الشيء في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم لكان الحاصل ما ذكره هذا الناظر البتة والعجب ان هذا ظاهر لكل من يعرف سواد الهدى
فكيف خفي عليه **ثم قال** ثم المورد لما لم يتعمق في كلامه اورد عليه اولا بان وجه السقوط مما لا يعقل وقد عرفناك وجه السقوط وهو ان
المورد حمل المعنى على العكس فاورد الايراد بلا فهم المراد انتهى **اقول** قد عرفناك ان ما ذكره من وجه السقوط ساقط من اصله والمورد والمفيد
لم يغيرا المعنى العكس انما فهم العكس هذا الناظر فالعكس دعوى عدم التعمق عليه **ثم قال** وثانيا بان قوله مع ان آه انما يرد بالاغماض

عن قول المورد وان كان واقول هذا الكلام دال صريحا على ما ذكرنا من ان المورد حمل معنى كلام المحشي على العكس فاورد ما اورد وهذا
التنزل لما كان غير صحيح في الواقع زيفه صاحب الحواشي بقوله مع ان الخ انتهى اقول قد عرفت ان الحاصل الذي ذكره هذا الناظر
عكس صريح لعبارة المحشي ولما كان تزييفه غير صحيح في الواقع اورد عليه المورد بان هذا انما يرد بالاغماض الخ ثم قال ثم قال المورد
ولو قال ذلك القائل ان هذا ايراد على كلام المحشي الخ واقول هذا الكلام دال صريحا على ان المورد لم يلتفت الى كلام صاحب الحواشي
ولم يفهم ما قال في بيان معنى كلام المحشي انتهى اقول سبحان الله لا يفهم هذا الناظر حقيقة المرام ثم يتبرأ منه وينسبه الى المورد كما نبهناك
عليه والمورد لم يجزم بان هذا ايراد على كلام المحشي حتى يكون ايراده ايرادا غير محصل بل اورده على سبيل الفرض كما تفصح عنه كلمة لو
فحاصله ان قوله مع ان آه اما ان يكون ايرادا على كلام المفيد او على كلام المحشي لا سبيل الى الاول لانه مبني على الاغماض عن ان
الوصلية ولا سبيل الى الثاني وهذا ظاهر حق الظهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فتدبر تدبرا فائقا لتتضح لك جلية الحال
وتخرج عن حضيض التقليد الى اوج الكمال **قوله** فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد زعم بعض الناظرين ان التخصيص المهروب عنه
هو التخصيص مرة بعد اخرى مطلقا سواء كان بحسب اللفظ او بحسب المعنى وههنا لا يلزم الا التخصيصان مرة واحدة وهو ليس
بمهروب عنه حيث قال في قديمته قيل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي هو المهروب
عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط يلزم التخصيص بالحصولي ايضا من حيث اللفظ
ولما فسر بما فسره الشارح لم يكن مصداقه الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا تخصيص واحد وان كان من
حيث المعنى تخصيصان ولا شناعة فيه عنده والصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا
اذ الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه
فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه فالتخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه
هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى واما لزوم التخصيص مطلقا فليس بمهروب عنه فالقول
بان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى
كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع
في زعمه اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والحاصل ان المصنف خصص المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط
فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه
بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي اخرى بل انما يلزم التخصيصان
مرة واحدة وهو غير شنيع انتهى كلامه **ولما** تعقب (شرط ١٢) عليه في هداية الورى بهذه العبارة ما قيل ان المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى آه
فغير سديد بما قد افاده عم جدي[1] ملك العلماء من ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان كان يتصور ههنا بحسب اللفظ فان لفظا واحدا
وهو المتجدد ادى مؤدى القيدين لكنه لا يتصور بحسب المعنى فان بين الحادث والحصولي عموما وخصوصا من وجه فالتخصيص مرة بعد اخرى
بحسب المعنى لازم وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل انتهت تكلف (جزا ١٢) لرفعه وليس بمرفوع **فقال** في حواشيه الجديدة بعد نقل عبارته
المذكورة اقول لا يخفى على الناظر في كلام الشارح انه يهرب عن التخصيص مرتين اشد الهرب ومعناه التخصيص مرة بعد اخرى ولذا قد يعبر

[1] اي مولانا محمد ولي الله اللكنوي ١٢ منه مد ظله

عنه بالتخصيص مرة بعد اخرى وقد يعبر عنه بالتخصيص مرتين اما التخصيصان مرة واحدة فليس تخصيصا مرتين كما هو ظاهر لمن له ادنى فهم والا يظهر من كلامه في موضع ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما هو بحسب اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فادعاء ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى ادعاء بلا دليل بل الظاهر من كلامه في هذا الشرح وفي الحاشية التهذيبية ليس الا الهرب عن التخصيص مرتين سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى انتهى **اقول** لا يخفى على ناظري كلام السيد المحقق في تصانيفه انه يفر عن التخصيص مرتين بحسب اللفظ لا عن التخصيص مرتين مطلقا فنسبته اليه وجعلها سهل الحصول سخيف جدا واللازم اثبات فراره عنه مطلقا وهو ليس بثابت ولم يذكر ان اي لفظ من الفاظ السيد المحقق في اي تصنيف من تصانيفه دال عليه بل الصحيح ان المهروب عنه انما هو التخصيص مرتين لفظا وهو ليس بلازم ههنا واللازم ههنا التخصيص مرة بعد اخرى معنى فقط ولا قباحة فيه على ان القول بانه يفر عنه مطلقا استحكام لاساس الايراد عليه فانه لا شك انه لا مفر ههنا عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى كما نبهناك عليه في هداية الورى فح يرد على السيد المحقق انه يفر عنه مطلقا وفر منه لازم ههنا فيلزم القرار على ما عنه الفرار **ثم قال** بعد ما حقق ما حقق في زعمه والمورد لم يرض بتحقيق صاحب الحواشي وقال في توضيح كلام المحشي ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا ما هو مرة بعد اخرى من حيث المعنى ولم يتفطن انه كما لا يلزم ههنا التخصيص مرتين من حيث اللفظ كذلك لا يلزم عليه من حيث المعنى ايضا بل انما يلزم من حيث المعنى التخصيصان مرة واحدة انتهى **اقول** كيف يرضى المورد بتحقيق مموه فان لزوم التخصيص مرتين من حيث المعنى لازم قطعا فكيف ينسب الفرار عنه مطلقا الى السيد المحقق وتضييق العطن والقول بانه لا يلزم ههنا التخصيص مرتين مطلقا صادر عن غفلة كيف لا وبين الحصولي والحادث عموم وخصوص من وجه وهو ظاهر فلا بد ان يقيد اولا باحدهما ثم بالآخر **ثم قال** ثم قال المورد بعد نقل قول صاحب الحواشي هذا غير سديد لما افاده عم جدي ملك العلماء الخ اقول المفهوم من هذا الكلام امران الاول ان التخصيص مرتين مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى شنيع عند الشارح كما يدل عليه قوله فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى بحسب المعنى وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل وهو مناف لما زعم المورد من ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى اذ هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان التخصيص مرتين من حيث المعنى ايضا شنيع عنده كما افاده صاحب الحواشي انتهى **اقول** هذا الكلام اضحوكة بين الناظرين وصدوره عنه مع دعواه علو كعبه في المطالب العقلية بعيد فانه قد فهم ان جملة وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل داخلة في عبارة ملك العلماء وارجع الاشارة الى السيد المحقق فظن المنافاة بين مراد ملك العلماء ومرام المورد وليس كذلك ولا باس لو نقلنا عبارة ملك العلماء ايقاظا للنائمين وتشحيذا للماهرين قال عم جدي ملك العلماء في حاشيته اولا مورد على ارادة البعدية الزمانية حديث لزوم التخصيص مرتين متوجه على هذا الاحتمال ايضا مرة بالحصولي ومرة بالحادث ولا يمكن التخلص عنه بما قيل من انه لا باس به من حيث المعنى عند السيد الزاهد والذي هو المهروب عنه هو من حيث اللفظ واللازم في ما نحن فيه هو الاول فان تخصيص العلم بالمتجدد من حيث اللفظ واحد لان المحشي في غاية الهرب عن التخصيص بلا ضرورة مرتين سواء كان بالمعنى او اللفظ وتخصيص واحد تحكم بل بالمعنى اشد نعم يمكن ان يقال ان الممتنع انما هو التخصيصان مرتين وهو غير لازم بل اللازم في ما نحن فيه التخصيصان مرة واحدة وفيه ما فيه انتهت ثم كتب تحت قوله فيه ما فيه هذه العبارة اشارة الى ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان تصور بحسب اللفظ لكن

لایتصور بحسب المعنی لما ان بین الحصولی والحادث عموما من وجہ فالتخصیص بہما انما یتصور بالحصولی اولاثم بالحادث او بالعکس فیلزم التخصیص مرتین بحسب المعنی ولو سلم فکما ان التخصیص مرتین بلا ضرورۃ ممتنع کذلک التخصیصان مرۃ واحدۃ بلا ضرورۃ بل ہذا اشد فافہم انتہت فتنبہ ایہا الہائم ہل لتلک الجمنۃ فی ہذہ العبارۃ اثر بل ہی من کلام صاحب ہدایۃ الوری ومعناہ ان ہذا لایلزم التخصیص مرتین بحسب المعنی قطعا المفہوم من کلام ملک العلماء رام فیہ شناعۃ عند ذلک القائل الذی اشیر الیہ بقولہ وما قیل یعنی ہذا الناظر لانہ یزعم انہ لم یلزم ہہنا التخصیص مرتین بحسب المعنی والمفہوم من کلام ملک العلماء خلافہ فقد ظہر ان کلامہ ہذا فی الجدیدۃ سہو علی سہو ولعلہ صدر عنہ فی حالۃ النوم والغفلۃ لا فی حالۃ الصحو والیقظۃ **ثم قال** الامر الثانی ان التجدد وان ادی مؤدی القیدین لکن لامناص عن لزوم التخصیص مرتین بحسب المعنی وہذا محل تامل لانہ اذا کان التجدد قائما مقام القیدین فلیس معناہ الا الحصولی الحادث لا الحصولی فقط ولا الحادث فقط حتی یلزم التخصیص مرۃ بعد اخری انتہی **اقول** لایخفی ان التخصیص بہما وان کان دفعۃ لکن مآلہ الی التخصیصین بحسب المعنی لان بینہما عموما من وجہ وہو ظاہر فلا وجہ للتامل اصلا **ثم قال** وبہذا یظہر ان قول عم جد المورد[1] او ابیہ فالتخصیص بہما انما یتصور آہ فی غایۃ السخافۃ انتہی **اقول** ہذا القول فی غایۃ الوہن والسخافۃ وقول ملک العلماء فی غایۃ اللطف واللطافۃ واعجبنی تردیدہ فی قولہ عم جد المورد او ابیہ فانہ یشعر بانہ لم ینظر دیباجۃ ہدایۃ الوری حتی یتمیز عندہ المورد من غیر المورد ولا یقع فی ہذا التردید الشنیع **قولہ** یکفی للانکشاف الخ اورد مقدام المحققین علی صاحب الاشراق بان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم یلزم انعدام العلم مع ان الضرورۃ تشہد بخلافہ ثم اجاب من عند نفسہ بقولہ نعم الحل علی طریقتہ انہ قائل بعالم المثال فی بعض المواضع فما دام المحسوس حاضرا عند الحس والمدرک یکون للانکشاف بحسب وجودہ الخارجی المبصر فاذا بطل ذلک یحصل لہ مثال من غیر انطباع فی الذہن وانتقاش انتہی حاصل الایراد ان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان ذاتا واعتبارا فاذا عدم المعلوم وہو المبصر فی الخارج یلزم انعدام العلم بہ مطلقا لان انتفاء المعلوم عن الخارج فی العلم الحضوری یوجب انتفاء العلم بہ مطلقا مع انا نعلم بالضرورۃ ان العلم مطلقا باق حین انعدام المعلوم من الخارج وہذا وارد علی صاحب الاشراق قطعا فانہ لما ذہب الی ان علم المبصر علم حضوری لزم علیہ انعدام العلم عند انعدام المعلوم قطعا کما ہو شان العلم الحضوری فکما ان علم النفس بذاتہا وصفاتہا الانضمامیۃ ینعدم لو فرض انعدام المعلومات کذلک یلزم ہہنا انعدام العلم مطلقا عند انعدام المبصر حتما وحاصل الجواب انا لانسلم انعدام العلم مطلقا عند انعدام المعلوم انما اللازم انعدام العلم الابصاری الحضوری من حیث ہو ہو ولا یلزم منہ انعدام العلم مطلقا فیجوز ان یوجد مثال المبصر بعد انعدامہ فی ظرف الخارج یکفی للعلم بہ فما الزمہ السائل ہہنا غیر لازم وبعض الناظرین سلمہ اللہ تعالی سلک فی بیان حاصل السوال والجواب فی حواشیہ غیر طریق السداد ففات حاصل المراد فاورد فی القدیمۃ بانہ لاشک فی زوال العلم الابصاری بزوال المعلوم الخارجی فاللازم ملتزم **ولما** تعقب[2] فی ہدایۃ الوری بما تعقب اورد فی جدیدتہ ما یشید ارکان کلامہ فی القدیمۃ فزعم ان حاصل سوالہ ان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان فحین انعدام المعلوم یلزم انعدام العلم الابصاری ضرورۃ مع ان الضرورۃ تشہد بان العلم الذی کان متعلقا بالمعلوم الخارجی لم ینعدم بانعدام المبصر وان حاصل جوابہ ان المعلوم ما دام موجودا فی الخارج وحاضرا عند الحس یکون الادراک بحسب وجودہ الخارجی فاذا عدم فی الخارج یحضر لہ مثال فی عالم المثال ویکون ذلک المثال حاضرا عند المدرک فیکون العلم المتعلق بہ حضوریا کما کان وبالجملۃ لاینعدم العلم

[1] ہکذا وجد فی الجزء الذی ارسلہ وہو یشعر بانہ شاک فی ان المورد علیہ ہل استاذ الاستاذ صاحب التحقیقات المرضیۃ نور اللہ مرقدہ او الاستاذ صاحب ہدایۃ الوری دام فیضہ وہذا عجیب جدا او عجیب منہ جزمہ فی بعض المواضع من الحواشی المذکورۃ بان المورد علیہ ہو صاحب التحقیقات المرضیۃ رحمہ اللہ تعالی ۱۲ مولوی حافظ لطف اللہ مد ظلہ

[2] المراد ملا محمد حسن اللکنوی ۱۲ منہ مد ظلہ

ثم الانحصار هي بانتفائه في الخارج وافتخر على هذا الزعم وحرره في زعمه بعبارات مطنبة لا تفيد الا الضرر غاية التحرير ولا يخفى
على من له ادنى دخل في المعقول ان كل ذلك غير معقول ولا يعلم ان اي ضرورة دعته الى تقرير كلام مقدام المحققين بتقريرين
واهيين ثم الايراد عليه في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف **قوله** او بنفس ذات الممكن الخ فيلزم الدور
فيه ما افيد من ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على ذوات الممكنات لا
على امتيازها فلا يلزم الدور **وخدشه** بعض الناظرين بوجهين احدهما انه اذا توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكن
فلا يمكن امتيازها بدون تحقق ذواتها متمايزة وكما ان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها
ولما تعقب عليه في هداية الورى[شرط ١٢] بان هذا التوجيه مما يمجه ظاهر كلام المحشي فان قوله او بنفس ذات الممكن باقحام لفظ نفس ينادي
باعلى ندائه على ان مراده توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات مع قطع النظر عن تحققها وتمايزها وغيرها من صفاتها
فافادة عدم لزوم الدور حينئذ **اورد** في جديدته[جز ١٢] ما يصلح كلامه في زعمه ولن يصلح العطار ما افسده الدهر فقال اقول نفس ذات الممكن
التي توقف عليها امتياز الارتباطات اما ان تكون شيئا او لا وعلى الاول لابد وان تكون متحققة ممتازة في حد نفسها فاذا توقف امتياز
الارتباطات على نفس ذوات الممكنات فلا يتوقف امتيازها الا على ذواتها حال كونها ممتازة فيلزم الدور قطعا وعلى الثاني نفس ذات الممكن لا شئ
محض لا شئ حتى يتوقف عليها امتياز شئ وظاهر انه لا معنى لتوقف امتياز شئ على ما هو لا شئ ومعدوم صرف بل لابد من نحو تحقق وامتياز
اقول كون ذات الممكن التي توقف عليها امتياز الارتباطات لا شيئا محضا بطلانه اظهر من ان يذكر انما الصحيح هو كونه شيئا وكونه ممتازا في حد نفسه
بالضرورة بناء على ان كل شئ فله نحو امتياز في حد ذاته لا يستلزم ان يعتبر هذا في التوقف حتى يكون المتوقف عليه امتياز الممكنات بعضها عن بعض غاية
ما في الباب انه يستلزمه والمدعى هو التوقف ولم يثبت بهذا التقرير ولو صح هذا التقرير لانتقض بتوقف الهيولى على الصورة ولزم الدور
هناك بان يقال طبيعة الصورة التي تحتاج اليها الهيولى في وجودها وتشخصها اما ان تكون شيئا او لا شيئا لا سبيل الى الثاني
فانه لا معنى لاحتياج الشئ الى ما هو ليس بشئ فتعين الاول وح لابد ان تكون متحققة متشخصة ممتازة فان الامتياز والتشخص
والتعين اشياء متلازمات او مترادفات فاذا توقفت الهيولى على طبيعة الصورة فلا تتوقف عليها الا حال كونها ممتازة متحققة متشخصة
فيلزم توقف الهيولى في وجودها وتشخصها على طبيعة الصورة المتشخصة فيلزم الدور وينهدم اساس قواعدهم المبنية عليه
وثانيهما ان امتياز الممكنات ليس معنى زائدا على ذواتها فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها عين توقفها على امتيازها
اذ لا معنى لتوقف شئ على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور
ولما تعقب عليه في هداية الورى[شرط ١٢] اما اولا عفي عنه فبان قوله ليس معنى زائدا ممنوع ان اريد بعدم الزيادة عدم العينية والجزئية ولو اريد
بالزيادة الحاجة في منشئية الذوات للامتياز الى امر زائد فهذا وان سلم لكنه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات مغايرا
لذواتها فكيف يصح التفريع بقوله فتوقف امتياز آه واما ثانيا عفي عنه فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شئ الخ ممنوع فان للمعنى الانتزاعي احكاما
وراء احكام منشأ انتزاعه فتوقف شئ على الانتزاعي امر وتوقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب الا اذا كان عنوان الدعوى هكذا فتوقف امتياز
الارتباطات على امتياز الممكنات عين توقفها على ذواتها واذ ليس فليس واما ثالثا عفي عنه فبان قوله ضرورة انه لا تحقق له آه لا يغني
من جوع فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه عينيتهما حتى تلزم عينية توقف شئ على الانتزاعي وتوقف شئ

علی منشأ انتزاعه دائماً اثار ابعاً فبانه لو کان توقف شئ علی الانتزاعی عین توقفه علی منشأ انتزاعه کما قلتم لکان توقف الانتزاعی علی شئ عین توقف منشئه علی ذلک الشئ و ح لایکون مفاد ما قال المحشی سابقا من ان امتیاز الممکنات بعضها عن بعض عنده تعالی فرع امتیاز بعض الارتباطات عن بعض عنده الا ان الممکنات فرع الارتباطات وہذا مع انه یلوح علیه اثر الاہمال یخالف ما قال ہذا الناظر فی التوجیه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بین ذات الواجب و بین الممکنات اما تری ان احد الطرفین کیف یکون فرعا للنسبة تصدی فی جدیدته لاصلاح مرامه و دفع ہذه الوجوه فقال لدفع الاول اقول لایخلو اما ان یکون الامتیاز صفة عارضة للممکنات مغایرة لها بحسب الوجود والتقرر او یکون معنی انتزاعیا منتزعا عن نفس ذوات الممکنات بعد تقررها عن الجاعل والاول باطل قطعا لان الامتیاز لو کان صفة عارضة لذوات الممکنات زائدة علیها مغایرة لها بحسب الوجود والتقرر لکان متاخرا عن تقررها و وجودها ولما کان تقررها و وجودها غیر ممکن بدون الامتیاز لایمکن ان یکون متقررا و موجودا بل التقرر والوجود متساوقان للامتیاز فلا تکون ذوات الممکنات ممتازة بہذا الامتیاز العارض المتاخر عن تقررها و وجودها بل لابد وان تکون ممتازة قبل عروض ہذا العارض و یجری الکلام فی الامتیاز السابق و علی الثانی یکون مصداقه و منشأ انتزاعه نفس ذوات الممکنات لاشئ زائد و اذا ثبت ان الامتیاز لیس من العوارض اللاحقة لذوات الممکنات بل منتزع من نفس ذواتها فقد وضح صحة التفریع بقوله فتوقف **اقول** فیه خدشة فی قوله لان الامتیاز لو کان صفة عارضة لکان متاخرا عن تقررها و وجودها الخ بمنع الملازمة لم لایجوز ان یکون التعین و الامتیاز امرا منضما الی الماہیة و یکون انضمامه کانضمام الفصل الی الجنس لایحتاج الی تقرر المنضم الیه قبل الانضمام فلا یتم الکلام الا بابطال ہذا الشق **ثم قال** ثم انه مع تسلیم ان الامتیاز منتزع عن نفس ذوات الممکنات زعم ان الامتیاز امر مغایر لذواتها وہذا کلام لامحصل له لانه اذا کان الامتیاز منتزعا عن نفس ذوات الممکنات فلم یکن فی مرتبة المحکی عنه الا منشأ الانتزاع ولایکون فیه شیئان الانتزاعی و منشأ الانتزاع حتی یکون امرا مغایرا له و ایضا لو کان المعنی الانتزاعی مع کونه منتزعا من نفس الذات امرا مغایرا له فاما ان یکون موجودا بعین وجود المنشأ فلا یکون موجودا حقیقة بل یکون الموجود حقیقة منشأ الانتزاع وانما ینسب الیه الوجود بالعرض و بالتبع فکیف یکون امرا مغایرا له او یکون موجودا بوجود مغایر لوجود المنشأ فیکون صفة منضمة لا امرا انتزاعیا فتحقق انه لامعنی لکون الامتیاز امرا مغایرا لذوات الممکنات عارضا لها علی تقدیر کونه منتزعا من نفس الذوات واما مفهوم الامتیاز الموجود فی الذہن بعد الانتزاع فهو وان کان امرا مغایرا لذواتها لکنه قائم بالذہن لا بذوات الممکنات والکلام فی مرتبة المحکی عنه لا فی مرتبة الحکایة ولیس ہناک شیئان احدہما قائم بالآخر **اقول** فیه اختلاج من وجوه اما اولا ففی قوله حتی یکون امرا مغایرا له فان تفریعه علی قوله یکون فیه شیئان ینبئ عن ان التغایر بین الامرین والامتیاز بینهما موقوف علی ان یکون لهما وجود فی نفس الامر و مرتبة المحکی لکل واحد منهما علی حدة و لما لم یکن فی مرتبة المحکی عنه الا منشأ الانتزاع لا الانتزاعی لم یکن امرا مغایرا له وہذا سخیف جدا فان المتغایرین متغایران فی نفس الامر سواء وجدا او عدما او وجد احدہما و عدم الآخر کما حققه الامام الرازی[1] فی اربعینه واما ثانیا فلانه لما لم یکن المنتزع من نفس الذات فی مرتبة المحکی عنه مغایرا للمنشأ انتزاعه فاما ان یکون عینا له او جزءا له وہما باطلان و لا رابع واما ثالثا فهو المحل ان معنی قولهم ما یکون منتزعا من نفس الذات لایکون مغایرا له انه لایکون ہناک شئ ہو منشأ الانتزاع وشئ آخر ہو المنتزع علی طریقة الانضمام بل لیس فی نفس الامر ہناک الا شئ واحد ولایلزم منه ان یحکم علی الانتزاعی بانه لیس

[1] ای مولانا فخر الدین الرازی رح ۱۲ منه مد ظله

مغاير المنشأ انتزاعه واما رابعا ففي قوله وايضا لو كان الخ فانا نختار الشق الاول وهو ان الانتزاعي موجود بوجود المنشأ تبعا وعرضا
ولا يلزم منه ان يرتفع التغاير من البين الا ترى الى ان الاجزاء التحليلية قبل انتزاعها موجودة بعين وجود منشئها ومع ذلك لا يقال
انها غير مغايرة لمنشأ انتزاعها وهذا ظاهر جدا واما خامسا فلان الامتياز المنتزع من نفس الذوات في مرتبة المحكي عنها اما ان يكون
عارضا لها اولا والثاني باطل فتعين الاول والتغاير بين العارض والمعروض في اي مرتبة كانا ضروري والا يلزم عروض الشيء لنفسه
قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف الماهية من حيث هي هي اي مرتبة حد ذاتها متقدمة على العوارض بحسب نفس الامر لان
الضرورة العقلية تحكم بتقدم المعروض على العارض مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وذهن الذاهن وفي تلك المرتبة تمتاز عن سائر المراتب
بتعرية الماهية عن جميع العوارض انتهى واما سادسا فلانه لما ارتفع التغاير بين نفس الذات وما ينتزع عنه وحكم بينهما بالعينية كما
ظن هذا الناظر لزم ان يحكم على احدهما باحكام الآخر ضرورة كونه مقتضى العينية فيقال للماهية انه انتزاعي ويقال للمنتزع انه منشأ
الانتزاع ولولا هذا فما معنى العينية **ثم قال** لدفع الوجه الثاني من وجوه التعقب لا يخفى على ذي بصيرة ان للانتزاعيات نحوين من
التقرر الاول تقرره بتقرر المنشأ وفي هذا التقرر وحدة بحتة بين الانتزاعي والمنشأ في الواقع وليس له تقرر ووجود آخر سوى وجود
المنشأ لا سيما الانتزاعي الذي ينتزع من نفس الذات بلا زيادة شيء وعروض عارض كما في ما نحن فيه وبالجملة ليس في مرتبة المحكي عنه
شيئان مع الا لكان الانتزاعي صفة منضمة والثاني التقرر الذي بعد الانتزاع في ملاحظة العقل وهو مغاير لتقرر المنشأ ومتأخر عنه
فان اراد بقوله فان للمعنى الانتزاعي احكاما آه ان للمعنى الانتزاعي تقررا ووجودا سوى تقرر المنشأ ووجوده في نفس الامر مع قطع النظر
عن ملاحظة العقل فلا تخفى سخافته مما قررنا وان اراد به ان للانتزاعي تقررا ووجودا وراء تقرر المنشأ ووجوده في ملاحظة العقل بعد
الانتزاع فمسلم لكنه لا يجديه نفعا وان اراد بكون احكام الانتزاعي مغايرا لاحكام المنشأ معنى آخر فلا كلام فيه انما الغرض في هذا المقام
ان ليس للانتزاعي وجود وتحقق مع قطع النظر عن لحاظ الذهن من غير وجود المنشأ وتحققه فتوقف شيء عليه عبارة عن توقفه على
منشئه اذ لا وجود له الا بوجود المنشأ ولما كان منشأ الامتياز نفس ذوات الممكنات فهي في مرتبة ذاتها مصححة لانتزاع الامتياز
ومصاديق لحمله وقد صرح صاحب العروة الوثقى بان الآثار والاحكام الواقعية لا تكون للاعتباريات بل لمنشأ انتزاعها ومصداق
حملها لان تلك الاحكام ثابتة لموضوعاتها قبل اعتبار المعتبر وفرض الفارض وقد بلغ في بيان ذلك مبلغا من الاطناب كما هو دأبه في
العروة الوثقى وقد سلم المورد ايضا في رسالته المسماة بالقول المحيط ان لا وجود للانتزاعي الا بوجود المنشأ وليس له وجود وراء
وجود المنشأ وسننقل كلامه في موضع يليق به ان شاء الله تعالى **اقول** مما ينبغي ان يعلم اولا ان الوجود على قسمين احدهما الوجود
استقلالا وهو يعرض للاشياء الواقعية الموصوفة ذهنا كان او خارجا وللاوصاف الانضمامية ذهنا كان او خارجا فان الاوصاف
الانضمامية لها وجود مستقل غير وجود موصوفاتها وان كان وجودها تابعا لوجودها وهذا هو معنى قول رئيس الصناعة[له] وجود الاعراض في
انفسها هو وجودها لمحالها الا ان وجودهما واحد من غير تغاير حتى يستنبط منه الاتحاد بين العرض والمحل كما فهمه صاحب سلم العلوم وكذا يعرض
الوجود الاستقلالي للاوصاف الانتزاعية في الذهن فان لها في الذهن تقررا وراء تقرر مناشيها ووجودا وراء وجودها وثانيهما الوجود
تبعا بواسطة في العروض وهو من خواص الاوصاف الانتزاعية في الخارج فانه ليس لها تقرر ووجود وراء تقرر مناشيها في الخارج بل تقررها
هو عين تقرر مناشيها ولا تظنن من ذلك جواز نفي الوجود مطلقا عنها في الخارج بل انما ينفى عنها الوجود الاستقلالي واما الوجود التبعي فهي

[له] اى الشيخ ابو علي بن سينا منه مد ظله

متصفة به في الخارج بتة وهذا هو محصل قول ارباب التحقيق ان النسبة وغيرها من الامور الانتزاعية لا يكون الخارج ظرفاً لوجودها بل هو ظرف
لانفسها كما حققه المحقق[١] الدواني في حواشي شرح التجريد ولمعاصره الصدر[٢] الشيرازي عليه كلام لا ينبغي ان يصغى اليه وثانياً ان مدار تغاير
احكام الشيء لاحكام الشيء تغاير وجودية فان وحدة الوجود ينبئ عن وحدة الذات والاحكام والتغاير بين الاحكام انما يكون على قدر
التغاير بين وجودية فالشيئان اللذان وجوداهما متغايران بالذات والاستقلال يكون لكل منهما حكم مغاير للحكم الآخر كذلك واللذان
وجوداهما متغايران لا بان يكون كل منهما مستقلاً بل بان يكون احدهما بالذات وثانيهما بالعرض يكون التغاير بين حكميهما ايضاً كذلك
فيكون احكام احدهما بالذات واحكام آخرهما بالتبع اذا تمهد لك هذا فنقول تقرر المنشأ ووجوده تقرر للمنشأ بالذات وللانتزاعي بالتبع
وبالعرض والمنشأ موجود في الخارج بالذات والانتزاعي بالعرض فاحكام المنشأ ايضاً تكون بالذات واحكام الانتزاعي بالعرض لا
ان لا يكون للانتزاعي حكم في الخارج سوى احكام المنشأ وهذا ظاهر جداً الا ترى الى ان الحركة لجالس السفينة موجود بالعرض وليس لها وجود
سوى وجود حركة السفينة مع ان لكل منهما حكماً على حدة وان كان احدهما بالتبع والآخر بالذات وبالجملة فلا يلزم من كون تقرر المنشأ
بعينه تقرر الانتزاعي ان لا يكون للانتزاعي حكم سوى احكام المنشأ او يتحد حكماهما كما لا يخفى قال المحقق[٣] الدواني في حواشي شرح التجريد
الجديدة الصفات السلبية والاعتبارية للموجود الخارجي موجودة في الخارج بالعرض وان لم تكن موجودة فيه بالذات وموجودية الشيء
بالعرض بوجود غيره بالذات امر معقول عند ذوي العقول كما ان جالس السفينة متحرك بالعرض بحركة السفينة بالذات انتهى على ان
ما ذكره كله بعد تسليمه لا يدل الا على ان الحكم بشيء على الانتزاعي عين الحكم على المنشأ لا على ان الحكم على المنشأ عين الحكم على الانتزاعي
والمطلوب هذا لا ذاك كما نبهناك في هداية الورى فتنبه ومن العجائب قوله وقد سلم المورد في رسالته المسماة بالقول المحيط الخ فانه
يشعر انه لم ير ديباجة هداية الورى او رآه ولم ير ديباجة القول المحيط فاشتبه عليه المورد بغيره وظن ان مصنف هداية الورى الذي
هو متعقب عليه وصاحب القول المحيط واحد وكم من فرق بينهما **ثم قال** وما قال فتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الخ ان اراد به ان هذين
المفهومين متغايران فمسلم لكن لا كلام فيه وان اراد به ان المعنى الانتزاعي مغاير في الواقع للمنشأ وموجود بوجود مغاير للمنشأ فغير مسلم
بل باطل **اقول** قد عرفت آنفاً ما يكفي لدفعه **ثم قال** لدفع الوجه الثالث واما قوله فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي آه فلا يرى
محصله ان اراد به ان تحقق الانتزاعي ليس عين تحقق المنشأ في الواقع فقد عرفت بطلانه وان اراد به ان تحقق الانتزاعي في ملاحظة
العقل ليس عينه فمسلم ولكن لا كلام فيه **اقول** قد عرفت ان كون تحقق الانتزاعي عين تحقق المنشأ بالمعنى الذي مر لا يستلزم
الوحدة البحتة بينهما وبين احكامهما وهذا هو المراد فتعرف **ثم قال** لدفع الرابع اقول اذا كان امتياز الممكنات بعضها عن بعض فرع
امتياز بعض الارتباطات عن بعض فلا محيص عن لزوم كون ذوات الممكنات فروعاً للارتباطات سواء كان للمعنى الانتزاعي تحقق
ووجود مع قطع النظر عن لحاظ العقل ووراء وجود المنشأ ام لا اذ ذوات الممكنات على تقدير كون امتيازها موقوفاً على امتياز الارتباطات
اما مبهمة في حدود انفسها واما متعينة لا سبيل الى الاول اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم اصلاً وعلى الثاني اما ان تحصل من الارتباطات
فصارت ذواتها فروعاً للارتباطات واما ان تكون متعينة مع قطع النظر عنها وهو خلاف المفروض فلا محيد عن هذا اللازم **اقول** بل
لا يلزم هذا اللازم اصلاً فان للمختار ان يختار الشق الاول ويقول ان قوله اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم واقع في غير موقعه فان الكلام
في ذوات الممكنات من حيث هي هي كما يدل عليه قوله في حدود انفسها لا في وجودها وللمختار ان يختار الشق الثاني ويقول لا يلزم

---

[١] اي مولانا جلال الدين الدواني رحمه منه مد ظله
[٢] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله
[٣] اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله

فعلى هذا التقدير الا ان يكون التعين فرعا للارتباطات لا ان ذوات الممكنات فروع لها وهذا ظاهر جدا فكيف خفي عليه ولعلك قد علمت
مما ذكرنا من التفصيل والاجمال ان جل ما ذكره مهمل غاية الاهمال ونسبة الاهمال الى المورد كما صدر عنه في آخر كلامه اهمال على الاهمال
قوله لان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري اعتباري الخ اورد عليه بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه
القديمة بانه يجوز ان تكون الحيثية المعتبرة مع الذات غنية موجودة في الخارج فالذات الماخوذة معها ايضا تكون غنية موجودة في
الخارج وعلى تقدير كونها اعتبارية يجوز ان تكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا
وتعقب عليه في هداية الورى بان المحشي يحكم ههنا باعتبارية المركب ويصرح به بقوله لتركبه عن امر اعتباري وهذا امر لا غبار عليه
واصل هذا الاعتراض من القاضي السنديلي واعتنى المحشي لدفعه حيث قال سابقا ان قول السيد الزاهد كيف آه علاوة والمقصود منه
نفي التغاير الذاتي فقط والمراد باخذ الذات مع الحيثية الاخذ في المعنون لا العنوان فبعد دفعه على زعم المحشي اعادته على ما رامه عجيب
ثم تصدى الناظر المذكور لدفع هذا التعقب فقال القول باعتبارية الذات الماخوذة مع الحيثية موقوف على كون الحيثية اعتبارية
وكونها داخلة في المعنون وهذا ممنوع في ما نحن فيه اذ المحقق الدواني واتباعه القائلون بالتغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم في العلم الحضوري
انما يقولون بدخول الحيثية في العنوان لا في المعنون كما يظهر بالرجوع الى الحواشي القديمة وحواشيه وقد اعترف المورد ايضا في
حاشيته المسماة بالتحقيقات المرضية بان الحيثية عند الدواني واضرابه معتبرة في العنوان واذا كانت الحيثية الماخوذة في ما نحن فيه
معتبرة في العنوان فقط لا في المعنون فكيف يلزم كون الذات الماخوذة مع الحيثية بناء على تركبها من امر اعتباري اعتباريا كما حكم
به المحشي وبهذا ظهر ان تصريح المحشي باعتبارية الذات الماخوذة مع الحيثية سفسطة والحاصل ان الحكم بكون الذات الماخوذة مع الحيثية
امرا اعتباريا مطلقا غير صحيح نعم كون الذات الماخوذة مع الحيثية على تقدير كون الحيثية اعتبارية ومعتبرة في المعنون صحيح لكن كونها
اعتبارية ومعتبرة في المعنون ممنوع في ما نحن فيه بل ظاهر البطلان وما زعم المحشي ان قول الشارح كيف علاوة والمقصود منه نفي التغاير
الذاتي فقط سخيف جدا كما نبه عليه صاحب الحواشي حيث قال قول الشارح كيف وجه لخطأ زعم من زعم ان التغاير بين مصداق العلم والمعلوم
في العلم الحضوري لم يذهب احد الى التغاير الحقيقي حتى يكون قوله هذا ردا عليه فظهر ان الايراد غير مندفع مما تجشمه المحشي وكون اصل هذا الايراد
من القاضي السنديلي لا يضر مع ان صاحب الحواشي لم ينسب هذا الايراد الى نفسه وقوله والمراد باخذ الذات الخ ان اراد به ان مراد القائلين بالتغاير
الاعتباري بين مصداق العلم والمعلوم في العلم الحضوري ان الحيثية ماخوذة في المعنون فلا تخفى سخافته مما قررنا وان اراد ان مراد المحشي هذا
فمسلم لكن قد عرفت بطلان زعمه ولعمري ان مفاسد قلة التامل وسوء الفهم اكثر من ان تحصى اقول لقد صدق في قوله آخرا مفاسد قلة
التامل وسوء الفهم اكثر من ان تحصى فانه لو تامل في هذا المقام ادنى التامل وحسن فهمه لنجا عن ورطة الظلماء وذلك لان كون الحيثية معتبرة في
العنوان دون المعنون عند الدواني واضرابه غير خفي الا على السيد المحقق ولا على المحشي ولا على غيره من المحصلين وهذا هو الذي بعث السنديلي
على ايراده فانه لما رأى ان قول السيد المحقق كيف لا يستقيم الا ردا على كون الحيثية معتبرة في المعنون والمحقق الدواني وغيره غير قائل به بل
لم يقل به احد اورد عليه بما اورد وتصدى المحشي لدفعه واصلاح كلام السيد المحقق بناء على ان اصلاح كلام العاقل لا سيما مثل السيد المحقق
اولى بل اللازم من هدره فلو حمل قوله كيف على انه رد على الدواني لهدر بالكلية فمشى المحشي على انه علاوة والمقصود منه نفي التغاير
الذاتي فقط لا الرد على الدواني كما فهمه السنديلي وليس غرض المحشي انه رد على الدواني حتى يرد عليه ما اورده هذا الناظر واطال من غير طائل

فقوله وهذا ممنوع في ما نحن فيه الخ لا يضر الا اذا جعل قوله كيف ردا على الدواني والمحشي بمعزل عنه ومن العجائب قوله وقد اعترف
المورد ايضا في حاشية المسماة بالتحقيقات المرضية الخ فلعله لم ينظر ديباجة التحقيقات المرضية ايضا فضلا عما فيه من التحقيقات
والا لم يقع في هذا الاشتباه ومثل هذا الاشتباه عادة لازمة له قد نبهناك عليه غير مرة فليتنبه وقوله وبهذا ظهر الخ سفسطة بينة ونسبة
السفسطة الى المحشي سفسطة اخرى فان قول المحشي انما يكون سفسطة اذا جعل قوله كيف ردا على الدواني وزعم انه قائل بالدخول
في المعنون واذ ليس فليس وقوله وما زعم المحشي الظاهر البطلان ونسبته الى المحشي بطلان آخر فانه لا يلزم من عدم كون التغاير الذاتي
مذهبا لاحد ان لا يكون قوله كيف نفيا له ولم يقل المحشي ان قوله كيف رد على القائل بالتغاير الذاتي حتى يرد عليه ان التغاير الذاتي ليس
مذهبا لاحد فكيف يكون ردا عليه بل قال ان المقصود منه نفي التغاير الذاتي وقوله وكون اصل هذا الايراد الخ خطأ على خطأ فانه ليس غرض
المورد ان كون اصل هذا الايراد من السنديلي يضر هذا الناظر حتى يفيده نفي الضرر والتبري منه بل غرضه ان هذا الايراد الذي هذا الناظر هو الذي
ذكره السنديلي وتصدى المحشي لدفعه فاي فائدة في اعادته على المحشي وبهذا ظهر سخافة قوله وان اراد ان مراد المحشي هذا الخ ايضا ولعمري هذا
كله غير خفي على ادنى طالب العلم فضلا عن هذا الذي يدعي تبحره فكيف خفي عليه فافهم واستقم قوله وبل هذا الاجتماع المتلين آه قال بحر العلوم
نور الله مرقده يمكن ان يقال ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من
القوة وصورة جزئي في جزء آخر فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما تدرك ماهياتها
دون اشخاصها انتهى **وانت تعلم** ان قوله فصورة جزئي تحصل آه حيث اتى بصيغة المضارع الدال على الاستمرار والدوام على ما تقرر في موضعه يدل
على ان غرضه ان لكل صورة صورة خصوصية بجزء جزء لا تنفك عنه فصورة جزئي تحصل في جزء دائما وصورة جزئي تحصل في جزء آخر فلا اجتماع
واورد عليه بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه بانه لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر
جدا انتهى وهذا صريح في انه فهم ما هو الظاهر من عبارة بحر العلوم فاورد عليه **وتعقب** عليه في هداية الورى بان المجيب ما قال باختصاص
جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر بل صرف عنان العناية الى دفع النقض بابداء توجيه بان تحصل صورة
جزئي في جزء وصورة جزئي آخر في جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او باقتضاء وضع سابق وليس في كلامه دعوى
الاختصاص ولو سلم فنقول انه قدس سره ليس بغافل عن هذا القدح الا ترى الى انه كيف يقول في المبدأ يمكن ان يتكلف وكيف يامر في المنتهى
بالتامل ويقول فتامل فيه فانه موضع تامل انتهى وحاصل هذا التعقب على ما هو الظاهر انه ليس غرض المجيب ان بين صورة صورة وجزء
جزء خصوصية تقتضي ان تحصل هذه الصورة في هذا الجزء لا في غيره وتلك الصورة في ذلك الجزء لا في غيره كما فهمه هذا الناظر فاورد عليه انه
لا وجه له بل غرضه انه يمكن ان تحصل صورة جزئي في جزء وصورة جزئي آخر في جزء آخر بسبب الاقتضاء الوضعي او الاتفاقي من غير ان يكون
بينهما خصوصية تقتضي عدم الحصول الا فيه وهذا سالم عن القدح **ثم تصدى** ذلك الناظر في حواشيه الجديدة لاصلاح كلامه حيث قال
لا يذهب على من ترعرع عن العامية ولو قليلا انه لا يمكن القول بحصول صورة جزئي في جزء من القوة وحصول صورة جزئي في آخر منها اصلا
لان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية متحققة بالفعل على سبيل الكثرة فتلزم المفاسد النظامية واما ان يكون بعضها موجودة بالقوة
وبعضها بالفعل فيلزم الترجيح من غير مرجح واما ان يكون جميعها موجودة بالقوة فلا تكون صورة جزئي حاصلة في جزء من القوة وجزئي آخر
في جزء آخر منها بل يكون المحل هو الكل وقد صرح المحقق الدواني وغيره من المحققين ان اجزاء المتصلات والمستمرات لما لم تكن موجودات

اي مولانا عبد العلي
س ح ١٢

عينية بل انما هي اشياء متوهمة فلا يمكن ان تكون صالحة لمحلية الموجود العيني ثم ان الصورة الحاصلة في الحاسة اي حاسة كانت عرض
فيها لصدق تعريف العرض عليها فتكون القوة التي حصل فيها صورة جزئي موضوعا بالنسبة اليها وقد ثبت ان الموضوع من جملة المشخصات
فلا يصح ان يكون موجودا الا في الموضوع المتشخص لان المبهم لا يفيد وجودا متشخصا فلا يتحقق وجوده الا بالموضوع المعين واذا وجب ان يكون
موضوع العرض معينا متشخصا فلا بد على تقدير كون اجزائه موضوعات للصور ان تتعين اجزاؤه قبل حصول هذه الصورة فلا محالة يختص
جزء منه بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة آخر اذ لا معنى للحصول في الموضوع المبهم وما قال هذا الحصول اما بالاتفاق الخ
ليس بشئ اذ تجويز حصول العرض في الموضوع من غير ان يكون احدهما مختصا بالآخر سفسطة اذ حصول العرض عبارة عن حلوله والحلول
عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول نعتا والثاني منعوتا فلا معنى للحصول بالاتفاق بهذا المعنى على ان الحصول
بالاتفاق او باقتضاء الوضع السابق لا ينافي الاختصاص ثم ان الصور الحالة في القوى اعراض وغير خاف على من له ادنى مسكة ان
الاعراض تختص بمحالها قطعا وليس اختصاصها موقوفا على الدعوى بل طبيعة العرض تقتضي الاختصاص فقوله ليس في كلامه دعوى
الاختصاص في غاية الوهن والسخافة **اقول** قد صرح الحكماء باجمعهم بما يشعر بجواز حصول صورة في حد من القوى وصورة اخرى في حد آخر
حيث قالوا عند اثبات الحس المشترك انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة دائرة فاما ان يكونا في نفس الامر خطا ودائرة
كما شاهدناهما وذلك ظاهر البطلان او يكونا في قوة وهي اما القوة الباصرة او غيرها وليست هي القوة الباصرة لانها لا تدرك الا ما يقابلها وليس
المقابل بها الا القطرة والنقطة فهي غيرها فلا يخلو اما ان تكون من الحواس الظاهرة او القوة العقلية وكل منهما ظاهر البطلان واما ان تكون قوة
باطنة يؤدي اليها البصر صورة قطرة ونقطة وتبقى في الآلة التي هي محل القوة وقبل انمحائه عنها يتصل به ما ادى البصر في موضع آخر فما اداه
البصر في وقتين حصلا في حدين متصلين فلا محالة يرى خطا ودائرة وهذه القوة هي الحس المشترك فهذا الاستدلال نص في حصول
صورة صورة في حد حد من القوى واما قول هذا الناظر من ان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية الخ فمما لا ينبغي ان يصغى اليه
فانا نختار الشق الاوسط وخير الامور اوساطها ونقول كلما التفت حس الى ادراك شئ انتزع النفس المدبرة او المبدأ الفياض من القوة
الباطنة جزء الحصول وهكذا ولا يلزم الترجيح من غير مرجح فان هذا الانتزاع بسبب اقتضاء وضع سابق او خصوصية سالفة او نحو ذلك
وكذا لا يلزم ايضا ان يحصل العرض في الموضوع المبهم كيف فان حدا من القوة قد صار متشخصا بانتزاع المنتزع فصار محلا للصورة وهكذا
وما قال فلا محالة يختص جزء منه بحصول صورة جزئي آه فعجيب فان الاختصاص الناعت الذي وجه به كلامه السابق من اوصاف
الحاصل لا من اوصاف ما يحصل فيه فلا يقال هذا المحل مختص بهذا العرض بل يقال هذا العرض مختص بهذا المحل كما لا يخفى على من له
ادنى شعور فكان الصواب له ان يقول فلا محالة تختص صورة جزئي بجزء منه وصورة جزئي بجزء منه الخ وتوضيحه ان الاختصاص يستعمل
في معنيين بحسب اختلاف المضاف اليه فاذا اضيف الى العرض ويقال العرض مختص بالمحل يراد به ما ذكروه في تعريف الحلول وعبروه بالاختصاص
الناعت وحقيقته ان لا يمكن تحقق هذا العرض بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما هو مصرح في شروح هداية الحكمة وغيرها من المختصرات فضلا عن الكتب المطولات
واذا اضيف الى المحل ويقال هذا المحل له اختصاص بما يحل فيه يراد به ان له مع حاله خصوصية خاصة يمتنع بها ان ينفك ذلك الحال عنه وهذا
المعنى هو الذي فهمه الناظر من كلام بحر العلوم واورد عليه بانه لا وجه له كما ينبئ عنه قوله لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة الخ وبعد ما اقتص
عليه تنبه في حاشيته الجديدة ولما ل الاختصاص الى معنى آخر ولم يتامل قول القائل لن يصلح العطار ما افسده الدهر وبالجملة اختصاص العرض

بالمحل له معنى آخر واختصاص المحل بالعرض له معنى آخر وهذا الناظر كان سابقا فهم المعنى الثاني والآن مال الى المعنى الآخر الا انه لما لم تميز عنده
احدهما من الآخر لم يغير العبارة فهو العجب منه وليس باعجب منه قوله اذ تجويز حصول العرض في الموضوع من غير ان يكون احدهما مختصا
بالآخر سفسطة آه فانه لم يقل المورد بل لا يقول به اصلا انه ليس بين العرض ومحله اختصاص حتى يجعل سفسطة بل المورد انما انكر اختصاص
المحل بالعرض بالمعنى الذي فهمه لا اختصاص العرض بالمحل ومن ههنا تظهر سخافة قوله ثم ان للصور الحالة في القوى الخ ايضا فان اختصاص
العرض بالمحل وان كان ضروريا لم يحتج الى الدعوى لكن اختصاص المحل بالعرض الذي فهمه هذا الناظر من عبارة بحر العلوم كما تشهد عليه الحاشيتان
القديمة والجديدة محتاج الى الدعوى البتة وهذا هو غرض المورد فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف ثم قال وثانيا
بعد التسليم ان المجيب ليس بغافل عن الاعتراض فمع كونه رجما بالغيب غير نافع اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض اصلا والا لم يحتج الى دفع
الايرادات الى الجواب اصلا بل يكفي في دفع كل ايراد ان يقال القائل ليس بغافل عنه ودفع الايراد بهذا الجواب ضرب من الهذيان على ان
عدم الغفلة من المجيب عن هذا الايراد الذي اورده بعد وفاته بزمان كثير لا يفهم معناه ولو سلم ان المجيب ليس بغافل فلا ريب ان المورد غافل
عنه قطعا لانه جعل قول المجيب فقال فيه في حاشيته التي سماها بكشف المكتوم اشارة الى الايراد الذي لا تعلق له بهذا الكلام ولجودة تحريره
لم يخطر له بالبال انه اشارة الى هذا الايراد **اقول** هذا الكلام فيه تعقبات من وجوه اما اولا ففي قوله مع كونه رجما بالغيب فانه لو كان هذا رجما بالغيب
لكان كل من يشرح كلام احد راجما بالغيب لعدم علمه قطعا انه مراده فيكون هو ايضا راجما بالغيب في جميع هفواته واما ثانيا ففي قوله
اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض الخ فانه ليس غرض المورد من ما بعد التسليم دفع الاعتراض بهذا النمط بل غرضه ان بحر العلوم اشار بهذا الكلام
وخاتمة الى هذا القدح فكان الاولى ان يجعل هذا الناظر قوله فقال فيه اشارة اليه ويجعل هذا الايراد مستنبطا من كلامه لا داخلا في مرامه
واما ثالثا ففي قوله بل يكفي في دفع كل ايراد آه فان الواجب ان يقول في كل ايراد فيه اشارة الى القدح بالمبدأ او الختم واما رابعا ففي
قوله ضرب من الهذيان فان هذا الكلام من كلام الصبيان وعاداتهم لا من كلام العلماء ذوي الشان وآدابهم فعليه ان يكف عن مثله
واما خامسا ففي قوله فلا ريب ان المورد غافل عنه الخ فانه رجم بالغيب واما سادسا ففي قوله في حاشيته التي سماها بكشف المكتوم آه
فانه لم يصنف المورد الى الان حاشية مسماة بهذا الاسم ولعله لم ينظر بمبدأ كشف المكتوم وختمة المختوم ليكشف له المكتوم ولا يقع في
هذا الاشتباه المرجوم **قوله وليس العلم زائدا على هذا القدر** ظن بعض الناظرين ان هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام وتعقب
في هداية الورى بانه لما كان للمتوهم ان يتوهم على تقرير النقض ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم اجتماع المثلين فاراد المحشي دفعه
بقوله ولا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي الخ وما ثبت من هذا القول الى قوله ويكتنف باللواحق العينية في الذهن الا انه يحصل الجزئي
بما هو جزئي في الذهن ولا ريب في ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق الا اذا ثبت ان هذا الحصول هو العلم وليس العلم امرا آخر فلذا
قال المحشي وليس العلم زائدا على هذا القدر فثبت ان هذه المقدمة لها دخل تام في هذا المقام ثم تصدى ذلك الظان في حاشيته
الجديدة لتحقيق ظنه غافلا عن ان بعض الظن اثم ومورد اعلى التعقب فقال لا يخفى ما في هذا الكلام من السخافة اما اولا فلانه لا يمكن ان
يتوهم ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي الا من لم يراجع الى كتب القوم ولم يطالع اسفارهم كالمورد واضرابه لان الشيخ قد صرح
في كتبه بحصول الجزئي بما هو جزئي في الحاسة قال في الاشارات الشيء قد يكون محسوسا ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في
الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عنده

ما يكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار
ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في كنه حقيقة انسانيته والحس من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجردها
عنه ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا تتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال فتخيلها مع تلك
العوارض لا يقدر على تجريدها المطلق لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل به صورته مع غيبوبة حاملها
واما العقل فيقدر على تجريد الماهية انتهى وهكذا صرح في الشفاء والنجاة ايضا وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انواع
الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة
من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك الى آخره فهذه الاقوال نصوص على ان الاشخاص الخارجية بتشخصاتها والعوارض
اللازمة لها حاصلة في الحواس عندهم فلا يمكن ان يذهب وهم احد الى ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي **اقول** لا يمكن ان يشك
في انكار حصول الجزئي من حيث هو جزئي في الذهن الا من لم يراجع كتب القوم بالنظر الدقيق بل يمشي في عباراتهم بالنظر العاجل
كهذا الناظر واضرابه وكيف يشك احد في ذلك وهو ممتنع عقلا ونقلا اما الاول فلانه لو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن لزم اتصافه
بالعوارض الخارجية فيه وكونه محلا لها وهو محال وهذا هو الذي بعث المتكلمين على انكار الوجود الذهني مطلقا كما هو مبسوط في محله وادرنا
نبذا منه في مصباح الدجى فليستصبح منه لازالة الدجى واما الثاني فلما في حواشي شرح التجريد القديمة للصدر[له] الشيرازي رح نقض
دليل اثبات الوجود الذهني بانا نحكم على الجزئي المعدوم بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون
الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك والتفصي عن ذلك يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان ما هو معلوم لنا بالذات في
الحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي وهذه الصورة قد تكون مطابقة للامر الخارجي وقد لا تكون مطابقة مثلا المدرك من زيد هي
صورة انسان مكيف بمقدار وشكل وعوارض اخر يختص بها كلها موجود في المدركة وتلك الصورة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد
فلا جرم يتعدى الحكم الخارجي منها الى زيد انتهى ملخصا وهكذا في حواشيه الجديدة مع تفصيل زائد وله زيادة تحقيق في حواشي الحواشي القديمة
فهو وامثاله نصوص على انهم لم يقولوا بحصول الجزئي بما هو جزئي على ان هذا الناظر بنفسه قال في حواشيه السابقة الحق ان حصول الشخص
الخارجي في الذهن من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية محال انتهى فكانه نسي ههنا ما قدمت يداه واما
ما ذكره من عبارات الشيخ والطوسي فلا فائدة منه الا تسويد الورق فانه ليس غرضهم ان في العلم الاحساسي تحصل الجزئي بما هو جزئي ولم يقل
به عاقل انما غرضهم ان فيه تجريدا ما دون تجريد الخيال كما هو مصرح في كلام المحققين فافهم **ثم قال** واما ثانيا فلان حصول الجزئي بما هو جزئي
يكفي في لزوم اجتماع المثلين سواء كان العلم عبارة عن الصورة او عن الحالة الادراكية المغايرة للصورة كما ذهب اليه القوشجي والشارح
وغيرهما من المحققين اذ على تقدير حصول الجزئي بما هو جزئي يلزم اجتماع الشخص الذهني والخارجي او الشخصين الخارجيين المتشاركين في
الماهية النوعية في محل واحد ولا دخل في لزوم اجتماع المثلين لكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن فثبت ان قول المحشي وليس
العلم زائدا على هذا القدر لغو محض **اقول** ايراد احتمال الحالة الادراكية ههنا مع كونه غير مذهب الجمهور مستدرك ههنا فان المحشي بصدد
شرح كلام الناقض المحقق وكلامه كالصريح في ان غرضه الزام اجتماع المثلين في علم الجزئي بما هو جزئي لا في شيء آخر حاصل قبل العلم ونطق
به المحشي في ما قبل بقوله واما تقرير النقض الى ان قال وهل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم باستحالته فمشى ههنا على نهجه وقال وليس العلم

[له] اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ۱۲ منه مدظله

زائدا على هذا القدر فلم يكن هذا القول لغوا محضا **ثم قال** وأما ثالثا فلان قوله ولا ريب في ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق آه
ليس بشيء لان التوهم الذي ذكره يندفع على تقدير ثبوت علم الجزئي بما هو جزئي اذ على تقدير حصوله كذلك يلزم اجتماع المثلين او عين الحالة
اقول هذا هو عين الثاني فلا وجه لتثليثه **ثم قال** وبالجملة مدار لزوم اجتماع المثلين على القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
ولا علاقة له بكون العلم عبارة عن الصورة ولعله فهم انه على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها لا محيص عن القول بكون العلم عبارة
عن نفس الحاصل مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن قائلون بكون العلم مغايرا للصورة
اقول هب ان مدار لزوم اجتماع المثلين هو القول بالحصول بانفسها سواء كان العلم عبارة عن الحاصل او عن الحالة لكن الكلام
ههنا مع الجمهور والناقض المحقق ناقض عليهم والمحشي بصدد كلامه فلهذا احتاج الى المقدمة المذكورة فافهم **قوله** لانها تدل على الايجاب
الكلي **قال** بعض الناظرين دلالة ما ذكره صاحب المطارحات على الايجاب الكلي اي وجودية جميع الادراكات في حيز الخفاء اذ قد عرفت
ان غاية ما لزم من دليله ان الادراك ليس عدما محضا واما انه ليس عدما ثابتا حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا ورد عليه في هداية الورى
بانه لا ريب في ان ما ذكره صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي اي وجودية جميع الادراكات فان خصوصية علم دون
علم ملغاة واما ان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فهو لا يقدح في تقرير دلالته على
الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات لان هذا الايراد وارد على كل تقدير سواء دل على الايجاب الكلي او الجزئي **ثم قام** ذلك الناظر
لدفعه وليس بقائم فقال اذا لم يدل دليله الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فهو قادح في دلالة
تقريره على الايجاب الكلي اذ لم يثبت على هذا التقدير وجودية واحد من الادراكات ايضا فضلا عن وجودية جميعها والقول بدلالة
دليله على وجودية جميع الادراكات مع الاعتراف بان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا
او وجوديا محضا عجيب جدا **اقول** لا عجب الا في زعمه فان دلالته على الايجاب الكلي امر معناه كونه جاريا في كل ادراك لكون خصوصية
علم دون علم ملغاة وان لم يف بالمقصود ودلالته على وجودية الادراك بمعنى نفي العدم الثابت والعدم المحض كليهما امر آخر ومقصود
المحشي ههنا في معرض الفرق انما هو الاول فمقصوده ان دليل صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي فان ما ذكره جار في كل علم لا خصوصية
فيه لعلم دون علم بخلاف تقرير غيره فهو ليس كذلك لعدم كونه جاريا في الكل واما ان دليل صاحب المطارحات لا يدل على المقصود بكماله
فهو معبر عنه بعدم تمامية التقريب وهو امر آخر فتخلط احدهما بالآخر كما صدر عن هذا الناظر عجيب جدا **قوله** اذ عدم التمايز الا بملكاتها لا يوجب
عدم كونها منشأ لامتياز الغير آه **قال** بعض الناظرين سلمه الله تعالى ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه ضرورة
ان ما يكون موجودا بنفسه لا يكون ممتازا بواسطة الملكة بل بالذات وبالجملة ما لا يكون موجودا وممتازا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون امرا
انتزاعيا والانتزاعيات لا تحقق له في الخارج الا بوجود مناشيها فلا يكون منشأ لامتياز الغير الا بمعنى ان منشأ انتزاعه منشأ لامتياز
الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة هو ذلك المنشأ وذلك المنشأ لا بد ان يكون ممتازا بالذات والا يجري الكلام فيه ولا يتسلسل بل
ينتهي بالضرورة الى امر يكون ممتازا بالذات ومنشأ لامتياز الغير ولما ورد عليه بان هذا مبني على انه لا يكون للانتزاعي احكام سوى
احكام منشئه وهذا امر مشى عليه هذا الناظر في مواضع عديدة من كتابه ولا برهان عليه **عرض** في جديدة لدفعه فقال لا يخفى على من له
ادنى مساس ان المقصود ان الانتزاعي ليس له وجود مغاير لوجود المنشأ بل وجوده تابع لوجود المنشأ فانه اذا كان له وجود مغاير

لوجود المنشأ كان صفة منضمة لا انتزاعيا وايضا لو كان المعنى الانتزاعي موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ يلزم التسلسل في الامور
المتكررة بالنوع **اقول** لا يخفى على من له ادنى مساس ان هذا المقصود لا يفي بالمقصود فانه لا نزاع بل لا يمكن ان ينازع احد
في انه ليس للانتزاعيات وجود على حدة كوجود المنضمات في نفس الامر ولا في ان لها وجودا مستقلا في الذهن ولذا قالوا ان الانتزاعيات
بعد الانتزاع تصير منضمات ولا في ان وجود الانتزاعي في نفس الامر عبارة عن وجود منشئه بحيث ينتزع عنه ذلك الانتزاعي
فهذه الامور الثلثة متفقة عليها انما النزاع في ان وجود الانتزاعي بمعنى وجود منشئه هل يكون سببا لان يقال
الانتزاعي موجود في نفس الامر وباعثا لاجراء الاحكام عليه سوى احكام المنشأ ام لا فظن الصدر[1] الشيرازي في حواشي شرح التجريد
ان ليس هذا الوجود التبعي وجودا له في نفس الامر حتى قال ان الماهية لا تتصف بالوجود في نفس الامر وبنى عليه امورا على زعمه
وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وتبعهما هذا الناظر فقال ما قال والحق الحقيق بالقبول ما نبهناك عليه وصرح به
المحقق الدواني[2] في مواضع من حواشي شرح التجريد من ان هذا الوجود وان كان وجودا تبعيا لكنه وجود في نفس الامر ويمكن
مبني لاجراء الاحكام عليه غير احكام المنشأ ولنعم ما قيل آفة العلم التقليد فاخرج عن ربقة التقليد ولولا خوف الملالة لاوردت اقوال
الفريقين بالاطالة **ثم قال** والعجب ان المورد قد اعترف في رسالته المسماة بالقول المحيط بكون الانتزاعي غير موجود بوجود مغاير
للمنشأ حيث قال في ازاحة قول من توهم ان المعنى الانتزاعي له البسيطة في الخارج ان هذا مما يمجه العقل السليم كيف ولو كان للانتزاعي
البسيطة في الخارج لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج فان لكل ممكن مع ما عداه من الاشياء
اللامتناهية نسبة واقلها المغايرة واللازم باطل فالملزوم كذلك وهذا مطابق لما حققه المحققون من ان الانتزاعي لا تحقق
ولا وجود له الا بتحقق المنشأ ووجوده **اقول** فيه خطأ قديم من نسبة القول المحيط الى من ليس له وعدم الفرق بين المورد ومن هو له وعبارة
القول المحيط لا تفيد الا انكار انه ليس للانتزاعي البسيطة في الخارج على حدة من البسيطة الماهيات وهو لا يفي بمقصوده كما عرفت آنفا
قوله والشاهد عليه آه **قال** بعض الناظرين في قديمته قيل المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت النفس حادثة
او قديمة آه **اقول** هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك اصلا بما سوى ذاتها وصفاتها وهو في حيز الخفاء وقد ظهر
سخافة ما قيل ان استحالة التسلسل المذكور لا تتم اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ انتهى
كلامه ملخصا ورد عليه في هداية الورى بما تلخيصه ان النفس اما حادثة او قديمة وعلى الثاني فاما ان يتعلق بالبدن قديما كما هو
مذهب القائلين بالتناسخ اولا وعلى الثاني فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن شاعرة بغير ذاتها وصفاتها ام لا فعلى الاول
يستحيل التسلسل في التصور والتصديق وعلى الثاني لا يتم هذه الاستحالة وكذا على الثالث واما على الرابع فتتم الاستحالة كما لا يخفى
على المتامل **ثم** تصدى ذلك الناظر لدفعه في جديدته فقال هذا كله تطويل بلا طائل اذ محصل ما افاده صاحب الحاشي ان
القول بان استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير نظريتهما لا يختص بحدوث النفس بل يتاتى على تقدير قدمها
ايضا اذ تعلق النفس بالبدن حادث وكذا القول بان استحالته لا يتاتى اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب
القائلين بالتناسخ كلاهما سخيفان اذ يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك بما سوى ذاتها وصفاتها ومع ذلك تختص استحالته
بحدوث النفس ولا يتاتى على تقدير قدمها وما ذكره المورد ليس هذا الكلام **اقول** العجب انه لم يتنبه لخطائه بعد التنبيه فان القول بان

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

استحالة التسلسل بيأتي على تقدير قدم النفس ايضا وان كان سخيفا لما ذكره لكن لا وجه لسخافة القول بان استحالته لا يتأتى على مذهب التناسخ كما نبهناك عليه والعجب انه مع تطويل الكلام لم يفهم المرام فكيف لو كان مختصرا **قوله** كما في عدم عدم قديم قال الفاضل الرامفوري[1] العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الموصوف بالقديم والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم المضاف العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق **وتعقبه** بعض الناظرين بانه لا معنى لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق اصلا اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا يلزم ارتفاع النقيضين **واجيب** عنه في هداية الورى بان هذا الوجود كانه هو العدم اللاحق للعدم السابق الا ترى الى ما قال المحشي فيما سيأتي من انا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم الى آخر ما قال **ولما** لم يتأمل ذلك الناظر في هذا الجواب حق التأمل عاد في حواشيه الجديدة قائلا لا يخفى على من له ادنى مساس ان العدم عبارة عن بطلان الذات والوجود عبارة عن وقوع الذات وكون الحقيقة كما هو مصرح في الكتب المعتبرة المشهورة كالافق المبين وغيره والتنافي بين هذين المفهومين اجلى من ان يخفى على البله والصبيان فكيف يمكن ان يقال ان الوجود كانه هو العدم وان احدهما هو الآخر واطلاق احدهما على الآخر لم يعهد في كلامهم بل بداهة العقل شاهدة على انه سفسطة وصدق لا معدوم على زيد مثلا في حالة الوجود لا يقتضي صدق العدم على الوجود ولا كون احدهما عين الآخر بل انما يقتضي كونه نقيضا له ضرورة ان نفي النفي اثبات والحق ان الاشتغال بتوهين امثال هذه المزخرفات تضييع الاوقات **اقول** الحق ان الاشارة بهذه الى ما اورده هذا الناظر من المزخرفات والاشتغال بتوهينها وان كان تضييعا للاوقات الا انه يجب سد الوقوع النظار في المغالطات الم يقرع سمعه ما هو دائر على السنتهم من ان عدم العدم هو الوجود فاضافوا العدم الى العدم فكيف يصح الانكار غاية ما في الباب انه ملازم للوجود وهو امر آخر وبه ظهر سخافة قوله لم يعهد في كلامهم فانه مبني على عدم تصفح مرامهم وما قال من ان صدق لا معدوم على زيد في حالة الوجود لا يقتضي الخ سخيف جدا فانه لما اطلق على زيد في حالة وجوده لا معدوم وغير معدوم او معدوم العدم او نحو ذلك دل ذلك على قيام عدم العدم في زيد فاقتضى ذلك صدق العدم على الوجود وهذا ظاهر حق الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور **قوله** والا لبطل الحصر العقلي الخ حاصله انه لو جاز تعلق الزوالين فاكثر بشيء واحد لبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه كالانسان مثلا ونقيضه كاللاانسان لجواز ان يتعلق بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي لا يقال لكل حادث عدمان عدم سابق وعدم لاحق فيتعلق بالزائل الواحد زوالان ممتازان لانا نقول هذا ليس بضار فان امتياز العدم السابق واللاحق وتعددهما انما هو بتعدد الزمان والا ففي الحقيقة ليس في كل حادث الا زوال واحد وزائل واحد فعدمه السابق ليس غير العدم اللاحق الا انه لما تخلل الوجود بينهما وامتاز الزمان السابق عليه من الزمان اللاحق منه عدا عدمين فليس الامتياز والتعدد بينهما بالذات ولو جاز تعدد الرفع لشيء واحد لجاز تعدد العدم السابق فقط لشيء واحد وتعدد العدم اللاحق فقط ايضا بان يكون لشيء واحد عدمان لاحقان او عدمان سابقان واذ ليس فليس **وبهذا** ظهر سخافة قول بعض الناظرين في قديمته انت تعلم ان زوال الشيء عبارة عن رفعه الخاص اعني رفعه بعد تحققه كما مر من الشارح ولا استحالة في تعدد الرفع الخاص لشيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل عدم بقاء الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعا له ولا ان يكون لشيء واحد نقيضان انتهى **قد اورد عليه** في

[1] اي المولوي رستم علي رح ۱۲ منه مد ظله

هداية الورى اما اولا فبان قوله بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق ينافي ما مر منه من ان الرفع الخاص رفع الشئ بعد تحققه
واما ثانيا فبان قوله ضرورة ان الزوال آه غير مسلم لما سمعت ان رفع كل شئ نقيضه فما معنى ان الزوال ليس نقيضا للزائل واما ثالثا
فبانه يلزم قطعا على تقدير تعدد الزوال بان يكون لشئ واحد نقيضان ويبطل الحصر العقلي بين الشئ ونقيضه لتحقق الثالث واجاب
ذلك الناظر في جديدته عن الاول بان معنى قوله رفع الشئ بعد تحققه رفع خاص له كما ان رفعه قبل تحققه رفع خاص له لا ان الرفع
الخاص عبارة عن رفعه بعد تحققه فقط وعن الثاني بان الزوال لما كان عبارة عن رفع الشئ بعد تحققه فهو نحو خاص من رفعه
فيكون اخص من نقيضه اذ نقيضه رفعه مطلقا وهو اعم من الزوال لتجويز العقل خلوه عن هذا النحو من العدم وعن الثالث بانه موقوف
على ان يكون الزوال نقيضا للزائل مع انه اخص من نقيضه **اقول** قد صرحوا باجمعهم ان نقيض كل شئ رفعه وان نقيض كل شئ
بهذا المعنى واحد كما هو منصوص في الحواشي القديمة وغيرها فالشئ وان كان حادثا ليس له الا رفع واحد الا انه ينقسم الى الفردين
احدهما الرفع السابق وثانيهما العدم اللاحق المعبر عنه بالزوال بحسب تعدد الزمان وتخلل الوجود وليس ان الرفع السابق عدم آخر
والرفع اللاحق عدم آخر تعلقا بشئ واحد وهل يجوز ذلك عاقل كلا مع انهم انما قسموا الرفع الى قسمين العدم السابق والرفع اللاحق
ولم يجوزوا ان يكون لشئ رفعان لاحقان او عدمان سابقان وبالجملة لم يقل احد بل لا يمكن ان يقول بتعدد الزوال لشئ واحد ولو جاز
ذلك لزم بطلان الحصر العقلي قطعا فتامل فانه مما يعرف وينكر **قوله** وبانه يمكن تصور العشرة بدونه الخ **اورد عليه** ان هذا انما يتم
لو كان ذلك التصور تصورا بالكنه وهذا ممنوع **واجيب** عنه بان العدد انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن
وقال بعض الناظرين فيه ما فيه ولم يبين ما فيه **فتعقب** في هداية الورى بان المقدمتين اللتين في كلام المجيب احدهما مما
اقر به المحشي سابقا حيث قال الحق ان العدد من الامور الانتزاعية والثانية مما اتفق عليه المحققون فلا نعلم وجه ما فيه **واجاب**
عنه ذلك الناظر في جديدته بان اتفاق المحققين عليها ممنوع فان الدواني[١] صرح في الحاشية القديمة بانه يجوز ان يكون الانتزاعي
عند تصوره حاصلا في الاذهان بامر يساويه لا بكنهه لا بد لنفي ذلك من دليل **اقول** الدواني وان ابدع احتمال ان تكون الانتزاعيات
منتزعة بوجه او لم يقدر على دفعه ناظر وكلامه كالنحو النساري والقراباغي وغيرهما لكن عبارات القدماء تنبئ ان كنه الانتزاعي ليس الا
ما حصل في الذهن وقد اخذه بعضهم مما صرح به رئيس[٢] الصناعة في الشفاء من ان الوجود اعرف الماهيات وصرح به الصدر[٣] الشيرازي في حواشي
شرح التجريد الجديدة وحققه بالتفصيل وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ومال اليه اكثر محشيها ومع قطع النظر عن ذلك
نقول ان لم يثبت اجماع المحققين عليه فلا ريب في اجماع الجمهور عليه البتة ولذلك ترى كتب المتاخرين مشحونة بذكرها والكلام ههنا على
طورهم فلا يضر القدح فيه **قوله** حيثية تقييدية آه **قال** بحر العلوم[٤] ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد
وبعد عروض الهيئة قد تقرر حقيقة عددية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية
حتى تلزم المجعولية الذاتية **واورد عليه** بان الوحدات قبل عروض الهيئة اما ان تكون حقيقة عددية فح لا حاجة الى عروض
الهيئة او لا فتكون الوحدات حقيقة عددية من مقولة الكيف بسبب الامر الخارج هو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية قطعا **واجاب** عنه
بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قدليته بان محصل كلام ذلك البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة

[١] اى مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

[٢] اى الشيخ ابو علي ابن سينا ١٢ منه مد ظله

[٣] اى مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[٤] اى مولانا محمد مسيح ١٢ منه مد ظله

سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وبهذا ظهر ان كل وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة وان لم يكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ليست كيفا بل كم بالضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات **وتعقب** في بداية الورى بوجهين **اولهما** ان قوله ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة مع انه يخالف قوله الاحق عليه الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة غير مطابق للواقع فان الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة هو العدد على تقدير عروض الهيئة لا ذاتيات العدد ودفعه ذلك الناظر في جديدته بان هذا الايراد غير وارد الا على العبارة المنقولة من النسخ المطبوعة لحاشيته وقد وقع فيه غلط من ناسخها وعبارته الصحيحة ان ذاتيات العدد الوحدات وهي من حيث انها معروضة للهيئة عدد الخ ولا يرد الايراد على هذه العبارة **اقول** لما لم نجد ههنا مسلكا غير الاقرار بالغلط اقربه لكن تبرأ نفسه منه ونسبه الى ناسخه والله اعلم بظواهره وسرائره **وثانيهما** ان قوله ولا تلزم المجعولية الذاتية ممنوع فان ذاتيات العدد لما لم تزد على الوحدات كما اعترف هو به فنقول ان العدد ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بل عن الوحدات من حيث عروض الهيئة فقبل عروضها لم تكن الوحدات عددا ومن مقولة الكم ولما عرضت ولو خلطت معها من غير ان تدخل الهيئة في قوام العدد صارت عددا وهل هذا الا المجعولية الذاتية ودفعه ذلك الناظر بانه قد صرح الشيخ في الشفاء ان مبدأ شئ لا يجب ان يكون من جنس ذي المبدأ ولا ان يكون ذو المبدأ من جنس المبدأ وذكر هناك ان الوحدة مبدأ العدد وليست كما فلا يلزم من كل وحدة وحدة وكون الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة غير كم ان لا تكون مجموع الوحدات مع اعتبار الهيئة كما ولا تلزم المجعولية الذاتية اصلا اذ الهيئة الصورية لم تجعل الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بلا زيادة امر عددا بل عند تحققها يصير مجموع الوحدات المعروضة للهيئة عددا فالهيئة الصورية لم تجعل العدد عددا حتى تلزم المجعولية الذاتية بل عروضها جعل غير العدد عددا ولا يلزم منه زيادة جزء ولا المجعولية الذاتية **اقول** ايراد كلام الشيخ مما لا دخل له في هذا المقام فانه لم ينكر احد عدم اتحاد المبدأ وذي المبدأ جنسا حتى يجعل كلام الشيخ ردا عليه انما الكلام في لزوم المجعولية الذاتية وما ذكره في عدم لزومها بقوله اذ الهيئة الصورية الخ غير واف بالمقصود لجريان التشقيق المذكور فيه ايضا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة **قوله** واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة عند احد الجزء الرابع هو الصورة الشخصية كما حققنا في بداية الورى وما قال بعض الناظرين في جديدته من انه لا يخلو اما ان تكون الصورة التي هي جزء رابع للجسم عبارة عن الصورة الجسمية او النوعية التي تشخصت بالهيولى فليست جزءا رابعا للجسم واما ان يكون امرا آخر سوى الجسمية والنوعية فاما ان تكون تلك الصورة ملازمة للهيولى اولا وعلى الثاني لا يكون جزءا للجسم اصلا وعلى الاول فاما ان يكون الاحتياج من الجانبين فيلزم الدور او من جانب واحد ولا بد ح ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى اذ لا احتمال لكون الهيولى مفتقرة الى الصورة فتكون الهيولى علة مطلقة لها او آلة او واسطة ملخصا فسخيف جدا فان المختار ان يختار الشق الاول ويقول التربيع ههنا بالاعتبار وهذا ظاهر جدا ولعمري ان امثال هذه التفوهات غير قابلة للالتفات **ولقد** استراح القلم من هذا الرقم نهار السبت الخامس عشر من جمادى الاولى سنة ١٢٨٧ سبع وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الثقلين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين حين اقامتي بالوطن حفظ عن شرور الزمن واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين

تمت الرسالة اوائل ذي الحجة سنة ١٢٨٧ سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من الهجرة ولاجل سند انها في المطبعة النظامية مطبوعة طبع ختم المعتني بالطبع ورسمت علامة خطه بقلمه على الخاتمة

محمد روشن خان حنفي
محمد عبد الرحمن بن حاجي

العبد

المجال الفرع ابن حاجي محمد روشن خان حنفي تعلم

وما توفیقی الا باللہ

عرض حال شاکر شکستہ بال راجی رحمت ایزد متعال

صاحب نظران از سر انصاف بہ بینید | ارزان چہ قدر کردہ ام این جنس گران را

مجموعۂ نادر

حواشی زاہدیہ متعلقہ رسالہ قطبیہ معروف بمیر زاہد رسالہ

حاشیہ غلام یحیی مسمی بہ لواء الہدی فی اللیل والدجی

حاشیہ متعلقہ بہ حاشیہ غلام یحیی مسمی بہ مصباح الدجی فی لواء الہدی

تعلیقات بر حاشیہ غلام یحیی مسمی بہ نور الہدی لحملۃ لواء الہدی

التماس

بر ناظرین این گوہر گرانمایہ مخفی مباد کہ محشی و مصنف این مجموعۂ نادر باقتضائی وسعت ہمت حق تصنیف باین بی بضاعت ہبہ فرمودہ اند پس بدون اجازت احقر البریہ و یا مصنف سلمہ اللہ تعالی کسی از اہل مطابع جرات بہ انطباعش نفرمایند وما علینا الا البلاغ

بر تبہ اول یکہزار | قیمت | فی جلد ۶ چہرہ دار